16



# ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

Le volume ne se vend pas; il est offert gracieusement aus institutions de recherche et d'enseignement

Les illustrations des couvertures: première couverture, terrasses et pigeonniers dans l'île de Tinos-Grèce (Photo Paul H. Stahl, 1981). - Deuxième couverture: costume populaire albanais de la région de Mat (Archives de l'Institut de la culture populaire de Tirana-Albanie).

# ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

16

Sous la rédaction de

PAUL H. STAHL

PARIS, 1992

# SOMMAIRE



## COLLECTIVISATION ET PRIVATISATION



## COMPTE - RENDUS



Les photographies des articles: Paul H. Stahl

# "JE NE L'AI PAS SU"

Lorsque la peste brune fut jugée, on entendit ses adeptes se défendre en disant "je ne l'ai pas su". On entend de nos jours la même rengaine, cette fois-ci pour les crimes de la peste rouge. Les premiers ont été justement condamnés, mais les seconds? On a attendu 70 ans pour se rendre compte que les crimes des rouges égalent ceux des noirs et même les dépassent par l'ampleur et la durée, que la pollution des pays anciennement rouges est terrible, que les morts se comptent par dizaines de millions, que la misère ne peut plus être cachée.

Les paroles de Taine commentant la révolution française me viennent à l'esprit; "Qu'un peuple surchargé d'impôts, misérable, affamé, endoctriné par des declamateurs et des sophistes, ait acclamé et pratiqué cette théorie, cela se comprend encore... mais que des politiques, des législateurs, des hommes d'Etat... se soient attachés à cette théorie, qu'ils l'aient embrassée plus étroitement à mesure qu'elle devenait plus destructive, que, tous les jours, pendant trois ans, ils aient vu l'ordre social crouler sous ses coups... au lieu d'avouer sa malfaisance ils aient glorifié ses bienfaits; que plusieurs d'entre eux, tout un parti, une assemblée toute entière, l'aient vénérée comme un dogme et l'aient appliquée jusqu'au bout avec enthousiasme et la raideur de la foi, que, poussés par elle dans un couloir étroit qui se rétrecissait toujours davantage, ils aient marché toujours en avant en s'écrasant les uns sur les autres; qu'arrivés au terme, dans le temple imaginaire de leur liberté prétendue, ils se soient trouvés dans un abattoir... cela certes est étrange..."

Pourquoi a-t-on été sourd à la douleur de centaines de millions d'hommes? "Je ne crois pas qu'après guerre, ce que l'Occident a offert a été démocratie dans le vrai sens du mot, tant que des centaines de millions d'européens ont servi de matière vivante pour l'inhumaine expérimentation communiste. Assister à un spectacle sanguinaire et affirmer que tu n'est pas impliqué dans son déorulement, qu'il ne te concerne pas... certes ce n'est pas toi qui l'organise, mais tu le contemples!" (Roi Michel de Roumanie). "Les poètes de Roumanie encensaient Staline par besoin; toujours par besoin les moins cyniques arrivaient même à croire que Staline est juste et bon, comme Dieu lui-même... Mais la France a eu des poètes qui chantaient des louanges au carnet rouge de membre de parti, elle a eu des chanteurs, des philosophes disant: 'chez vous c'est bien, vous avez le communisme, nous le voulons aussi dans nos pays'. Chez nous il y avait le Canal /Danube-Mer Noire, vrai camp d'extermination/ les prisons avec programme d'extermination; chez nous il y avait la lutte des classes qu'on appréciait d'après le nombre des personnes emprisonnées et de tombes... pour nous les optimistes rouges de l'Occident et les tortionnaires de l'Est sont également pénibles. Et pendant ce temps-là, nos hommes ont perdu leur vie sans aucun autre espoir que celle en Dieu" (Roi Michel de Roumanie).

J'ai recueilli de mes propres mains les affiches lancées par les bombardiers américains promettant qu'il ne faut pas avoir peur des soviétiques, ils ne toucheront pas à la liberté et à la vie sociale de pays de l'Est européen. Dans un mémoire adressé à Roosevelt le 24 janvier 1945, le roi Michel donnait des détails sur ce qui se passait en réalité dans son pays; la réponse du gouvernement américain, réponse confidentielle, fut: "Il n'est pas opportun de donner une réponse formelle à la lettre du Roi, ayant en vue le ton et le contenu du mémoire, dans une période où nous voulons arriver à une base commune avec le gouvernement soviétique... et si on insiste auprès de vous, dites que le mémoire est soumis à l'étude du Département d'Etat". Et ils les ont laissé tranquillement crêver.

On a envie de dire qu'il aurait fallu à l'Occident aussi une bonne occupation soviétique d'un demi-siècle pour comprendre que peste brune et peste rouge se valent. On se console en disant qu'il fallait que la victoire soit accordée au camp où se trouvaient les démocraties, qu'il fallait à tout prix éviter l'extermination des "races inférieures". Mais voir aujourd'hui les tortionnaires rouges convertis à la démocratie et toujours eux à la tête des affaires... qu'aucun n'a été non seulement condamné, mais même pas jugé, qu'on n'ose pas encore dire la vérité sur ce qui s'est passé est incroyable. C'est au monde libre, à l'Occident, aux démocraties, que revenait en premier lieu le devoir de parler.

On invoque le "je ne l'ai pas su". Le croyez-vous? On n'a pas voulu le savoir, comme on n'a pas voulu le savoir lorsqu'on exterminait les Juifs, d'autres aussi, car Hitler était fort. Laissons parler des socialistes, décrivant en termes précis, dès le début, ce qui était le régime communiste de la Russie et prouvant qu'on savait:

Charles Dumas (député socialiste: La vérite sur les bolcheviki. Paris 1 9 1 9.

"Je sais que le sort du Peuple est indifférent aux sectaires fous, ils le considèrent comme du matériel pour leurs expériences sociales. Je sais que les pensées et les sentiments qui tourmentent tout démocrate sincère leur sont inaccessibles, ce n'est pas pour eux que je parle; mais toute la Démocratie est-elle donc devenue insensée? N'y a-t-il personne qui sentant l'horreur de ce qui se passe se décide à expulser de leur repaire ces sectaires devenus fous?" (lettre de Maxime Gorki).

"Un seul des journaux de province paraissant sous l'ancien régime a subsisté, c'est le Voronejenski Telegraph. Des 254 journaux de province qui existaient alors, 5 ou 6 aux tendances monarchiques prononcées ont disparu à la révolution de février. Les 247 autres ont été supprimés par la révolution d'octobre. Il ne reste actuellement que 10 journaux indépendants en province" (p. 78).

"...un peuple brisé par la défaite et la trahison, des foules épuisées par la famine, décimées par le choléra; toutes les forces de suavagerie et de violence librement déchaînées et surexcitées par le pouvoir d'en haut; l'immense désespoir de ceux qui comprennent; le spectacle ecoeurant des janissaires sauvages errant dans les rues, en maîtres, au point de se constituer pour le moindre incident juges et exécutants immédiats; le passage des otages enchaînés et résignés que l'on conduit au dernier supplice; le crépitement des fusillades, strident, sans relâche dans la nuit. Voilà ce que nous nous avouons impuissants à rendre dans toute son horreur" (p. 123).

Şerban Voinea (social-démocrate roumain, dans la préface d'un ouvrage de Kautski, Bucarest, 1 9 2 2):

Les premières trois années de gouvernement des bolcheviques en Russie ont été des années de guerre et de guerre civile. Toute l'organisation de la République soviétique est caractérisée dans cette période par l'apparition d'un formidable appareil de domination dont les piliers d'appui sont la bureaucratie soviétique, l'armée rouge et la commission extraordinaire. Toute l'industrie est étatisée, les produits paysans sont réquisitionnés, le commerce supprimé; le capitalisme semble détruit et le socialisme assuré dans la République soviétique. Cette illusion est d'autant plus forte que les succès militaires des bolcheviques sont plus grands. La baionette apparaît non seulement comme un moyen adéquat pour combattre la contre-révolution, mais comme un instrument capable de donner naissance à un nouveau ordre social. L'idéologie du bolchevisme, la confiance dans la force créatrice de la violence, touche à son apogée" (p. 5).

Karl Kautski (socialiste autrichien): De la democraţie la robia de stat" (De la démocratie à l'esclavage d'Etat); edition roumaine, Bucarest, 1 9 2 2.

"...la démocratie fut éliminée du cadre de l'organisation bolchévique et remplacée par la dictature du comité central avec toutes ses manifestations secondaires, bien avant que le bolchevisme ait déclare la guerre à la démocratie dans l'Etat. Il la revendiquait dans le cadre de l'Etat, et dans la plus large mesure, tant qu'il ne fut pas lui-même à la conduite des affaires. Lorsqu'il réussit en novembre 1917 à conquerrir ce pouvoir par un coup d'Etat, il commença à adapter la constitution de l'Etat à la constitution du Parti, qui s'appela dorénavant parti communiste... A partir de là, on pouvait commencer avec succès la destruction des autres partis prolétaires, car, en plus de la calomnie et de la corruption, on faisait appel à la terreur et à l'oppression directes, et même à la destruction physique des socialistes adversaires d'idées" (p. 77).

"Le bolchevisme lui-même, tout seul, travaille pour sa destruction, et plus il restera longtemps au pouvoir, continuant sa politique, plus terrible sera la situation qui suivra à sa chute" (p. 88).

"Si la démocratie ne réussira pas à forcer le bolchevisme à faire des concessions, le pauvre peuple de Russie est menacé de retomber dans la barbarie la plus brutale et noire" (p. 92).

"Trotzki se trompe s'il croit que l'Etat socialiste a le pouvoir miraculeux de faire accepter de la part du prolétariat le travail forcé. Celui-ci s'oppose avec obstination contre tout esclavage, et contre l'esclavage d'Etat, sans plus se poser la question si le surveillant manipule le fléau du tsar ou du prolétariat" (p. 135).

(citation de Trotski) "La terreur du tsarisme a été dirigée contre le prolétariat, la gendarmerie tsariste opprimait les travailleurs qui combattaient pour l'ordre socialiste. Tandis que nos commissions extraordinaires fusillent des grands propriétaires, des capitalistes, des généraux, qui voudraient rétablir l'ordre capitaliste. Comprenez- vous cette nuance? Pour nous, communistes, elle est absolument suffisante". Et Kautski répond: "Belle nuance! Tout acte ignoble devient un acte heroïque s'il est commis par un communiste. Toute bestialité est permise si elle est exécutée au nom du prolétariat. Et les conquistadores espagnols ont commis leurs actes sanguinaires en Amérique du sud au nom de Dieu. Est-ce qu'on dit trop en définissant le livre de Trotski comme une louange de l'inhumain et de l'aveuglement? De l'aveuglement, car il ne faut pas être trop perspicace pour comprendre que cette justification trotzkiste applanit la voie à toute acte réactionnaire de violence" (pp. 138-139).

"...la brutalité et le désir de domination du bolchevisme repousse des groupes porlétaires de plus en plus importants. Ceci fait que la disparition du bolchevisme ne laissera derrière elle que ruines et malédictions. Il est déjà arrivé dans l'histoire que des prolétaires prennent le pouvoir avant que leur temps soit venu, car ils ne pouvaient pas se maintenir. Mais leur souvenir nous est cher, depuis les anabaptistes et jusqu'à la Commune de Paris. Le bolchevisme par contre, restera comme une tache dans l'histoire du socialisme... Et s'il arrivera qu'ils se maintiendront au pouvoir un temps suffisant, sans changer, on les verra bras sous le bras avec les capitalistes de l'Occident, déclarant la guerre au prolétariat de la Russie qui veut la liberté. Alors son évolution sera complète" (pp. 141-142).

Prophète Kautski! Serait-ce la faute seulement des bolcheviques? Certes non, certes non, celle des démocraties aussi. Et rappelons-nous: "Peu de chefs des peuples européens pouvaient se vanter d'avoir réussi à éviter le dialogue avec Hitler ou ses intermédiaires. La diplomatie européenne a traité avec lui jusqu'au dernier moment tranquille, même après l'invasion de la Pologne... Les démocraties de l'Ouest européen presque toutes ont coquetté avec lui. C'est par leur faute qu'il est arrivé là où il est arrivé" (Roi Michel de Roumanie, dans Mircea Ciobanu: Convorbiri cu Mihai I al României. Humanitas, Bucarest, 1991).

"Je ne l'ai pas su". Mais si, mais si, le régime de la Russie était clairement connu depuis ses origines: les témoignages allaient se succèder, nombreux, écrits de plus en plus souvent par d'anciens partisans du communisme. Peut-on croire que des spécialistes des sciences sociales, hommes de science, de culture, historiens, politiciens, sociologues et autres, se sont réveillés seulement après la révolution hongroise en 1956? seulement après l'invasion de la Tchécoslovaquie en 1968? ou seulement aujourd'hui lorsque tous les régimes de l'Europe orientale ont échoué? Ne les croyez pas, ils ont tous sciemment été les adeptes et les partisans actifs d'un système de vie sociale tout aussi inacceptable que celui instauré par la peste noire.

Je m'incline devant vous, tous ceux qui avez eu le courage de dire toute la vérité, ici en Occident, et surtout là, dans les plus terribles conditions. Mais peut-être fallait-il d'abord souffrir des deux, pour tout comprendre.

Paul H. Stahl

# L'EPOUSE SECONDAIRE
# OU LA STRATEGIE DU PATRILIGNAGE EN GRECE

Elefth. P. Alexakis

Quelques décennies se sont écoulées depuis la parution en Grèce de l'étude de D. Pétropoulos sur les usages du peuple grec où on présente pour la première fois la coutume de l'épouse secondaire chez les Grecs modernes (1). A. Daskalakis, consacre aussi une étude à cette institution telle qu'on la rencontre dans le Magne (2). Il y a une dizaine d'années, dans ma thèse de doctorat consacrée au système de parenté dans la société traditionnelle du Magne, je présentais dans un chapitre détaillé de nouveaux éléments concernant cet usage tel qu'il se pratique dans toute la région sud du Péloponèse (3). Au demeurant, ces travaux ne couvrent pas la question d'une façon géographiquement exhaustive.

Depuis la première publication de Pétropoulos jusqu'à aujourd'hui, un matériau riche et inédit a été réuni dans les archives de folklore et d'ethnographie du Centre de Recherches de Laographie grecque de l'Académie d'Athènes et du Laboratoire laographique de l'Université d'Athènes, collections établies par des instituteurs, des étudiants et d'autres personnes. Nous disposons donc à présent d'un tableau complet de cette institution telle qu'elle se rencontre dans toute la Grèce. Ce tableau se complète par les informations que j'ai moi-même rassemblées grâce à une enquête sur le terrain en Epire (département de Thesprotie et de Jannina) et en Sterea Ellada (départements de Focide, d'Etolie - Acarnanie et d'Evrytanie).

Il convient d'utiliser le terme d'épouse "seconde" ou plus justement "secondaire" avec une certaine circonspection: en effet, comme il arrive en règle générale dans des cas de ce type, il n'est pas toujours facile à discerner si l'on a à faire à une forme de concubinage, à un mariage officiel ou à une forme intermédiaire de lien conjugal. Mais, comme autrefois ces pratiques débouchaient fréquemment sur une bénédiction officielle de la seconde liaison - que le divorce ait été obtenu pour le premier mariage ou non -, j'ai estimé plus exact de désigner l'institution par ce terme de façon à la distinguer du simple concubinage tel qu'il se pratique dans différentes sociétés mais également dans la société grecque. Le point de vue des spécialistes qui établissent une nette distinction entre le concubinage et la polygamie (polygynie), vient d'ailleurs de confirmer la pertinence d'une telle distinction. Les critères fondamentaux qui permettent de qualifier la femme d'épouse seconde ou secondaire sont la procréation et la cohabitation des deux femmes avec le mari ou du moins la prestation par la seconde épouse de services dans le foyer de l'homme et en contrepartie, l'obligation pour le mari de la protéger et de la nourrir (4).

En Grèce, un assez grand nombre de termes sont en usage pour désigner la seconde épouse. Mais c'est la dénomination de "sigria" ("segra" ou "sigra" dans certains idiomes) qui domine et qui, à quelques infimes différences près, se rencontre dans toute la Grèce (Magne, Péloponèse occidental, Sterea Ellada, Zagori d'Epire, Eubée, Kythnos etc.); son étymologie a du reste fait l'objet de diverses hypothèses. La plus ancienne est celle du professeur Skias pour lequel le terme proviendrait des mots syn-avec et kréas-viande, et signifierait donc les femmes qui possèdent le même corps (5), hypothèse qui doit être rejetée. discussion. l'explique par syn-avec et graia-la vieille (6). Mais cette dénomination de "vieille" est-elle concevable pour désigner une femme jeune et belle comme l'épouse secondaire, choisie pour la procréation? Il existe une troisième etymologie, admise par la plupart des chercheurs: le mot viendrait de syn-avec et kyria-la dame, et désignerait donc les deux dames de la maison (7). Etymologie qui présente toutefois une difficulté, due au fait que les deux femmes ne bénéficient pas en principe du même statut dans la famille. On observe dans toutes les étymologies proposées la présence du prefixe "syn" en composition, ce qui a influencé l'ortographie du mot.

Mes connaissances sur la question me conduisent en effet à rejeter les étymologies évoquées ci-dessus. Il est certain que le terme et la coutume sont passés par divers stades historiques. Les donénes dont nous disposons nous conduisent à penser qu'initialement l'institution concernait uniquement les cas où la première femme n'avait pas d'enfants, ce qui vaut d'ailleurs aujourd'hui encore dans la majeure partie du pays. Le mot désignait cette femme, la première épouse donc et non la seconde. L'étymologie proposée dès le siècle dernier par Meyer qui attribue au terme (mais pas nécessairement à l'institution) une origine latine est donc juste (8). La forme initiale était "sigra" (d'où "ségra") et désignait la femme sans enfants. Le terme remonte au latin "singulus" qui devient "singur"(masc.) "singurà" (fém.) en valaque et "sing(ou)ro", "sing(ou)ra" dans l'idiome de la Grèce du Nord ainsi que dans certains dialectes d'Italie.

Au début, la singra est donc la "solitaire", la femme qui n'a pas du tout d'enfants, la femme stérile. Ce terme est utilisé aujoturd'hui encore par les Grecs valachophones dans ce sens (9). Plus tard, il s'est étendu également à l'épouse secondaire ou s'est mis

à désigner exclusivement cette dernière, dans la mesure où elle est choisie pour la procréation, la première femme n'ayant pas eu d'enfants. Ce glissement de sens est lié à la diffusion du mot dans une population exclusivement hellénophone qui en ignorait la signification. C'est là un phénomène linguistique qui n'est pas rare. La prédominance du terme sigria s'explique par les structures économiques, sociales, plus conservatrices que l'on observe dans les populations pastorales (Valaques) et par leur déplacement et installation dans des régions plus nombreuses du monde grec.

On rencontre également d'autres termes voisins comme "sygormissa" (de "syn" et "kormi"-corps), "symmerissa" (de "syn" et "meros"-part), qui sont utilisés en Crète, dans le Magne et ailleurs. C'est ainsi qu'en Crète on appelait "symmerisses" les femmes des Crétois musulmans qui pratiquaient la polygamie (polygynie) mais également les femmes des chrétiens qui avaient adopté la coutume de l'épouse secondaire (10). Il est vraisemblable que l'étymologie erronée du terme "sigria" soit due à l'influence de ces dénominations (11). Mais le contraire a pu se produire également; le terme slave de "notsa" est plus rare en Grèce; on le rencontre en Grèce du Nord et notamment dans la province de Konitsa: lui aussi signifie stérile (12). Il semble qu'il se soit répandu dans la région avec l'installation de populations slaves à l'époque byzantine (13).

Je voudrais signaler que tous les termes mentionnés ci-dessus sont utilisés de façon interchangeable pour les secondes épouses dans les cas de divorce ou de veuvage, suite au décès de la première épouse. Cette épouse secondaire constitue la "sigria" ou "sigormissa" ("symmerissa") de la première et inversement. De plus, ces mêmes termes sont en usage, selon la région et les cas, également pour désigner les belles soeurs. Ceci implique que l'institution de l'épouse secondaire avait été largement diffusée à une époque antérieure et qu'elle s'est perdue plus tard, le terme étant conservé mais avec un sens différent (14).

Un autre terme, "moroza", qui vient de l'italien "amoroso" (-a) et signifie amante, est utilisé abusivement pour l'épouse secondaire lorsque le divorce avec la première n'a pas été accordé et qu'il n'y a pas eu de seconde célébration nuptiale. En règle générale, la moroza ne cohabite pas avec l'homme et la première épouse. Ce terme correspond plutôt au sens de concubine. Il semble que, du fait d'une évolution récente, les deux termes se confondent souvent. A noter également que le terme de sigria est aussi utilisé dans le sens de moroza dans certaines régions. La raison pour laquelle l'homme a une moroza n'est pas la procréation, même s'il arrive qu'il ait avec cette dernière des enfants dont le statut est fort ambigu. La coutume de prendre une moroza qui se range dans la catégorie des concubines, répond en général à une autre motivation puisque l'homme a déjà des fils et des filles. Selon la formule des Grecs de l'antiquité, la raison serait plutôt "l'entretien du corps". Ce type de concubinage n'a qu'un rapport indirect avec l'institution que nous étudions. On le rencontre dans toute la Grèce, bien qu'il ne se manifeste pas au grand jour et, bien souvent, il coexiste avec la coutume de l'épouse secondaire destinée à la procréation.

Pour revenir à notre sujet, il convient de mentionner qu'en règle générale on peut parler d'épouse secondaire lorsque le couple est sans descendance, soit parceque la femme est stérile soit parcequ'elle n'a mis au monde que des filles. En effet, on considère comme sans descendance celui qui n'a pas eu d'enfants mâles (16). Dans le contexte social où avait cours la coutume de l'épouse secondaire, le couple privé d'enfants mâles était dans la pratique exclu de la division finale du patrimoine. Parfois, l'absence de descendance était due à un accident intervenu dans la famille, par exemple décès des enfants mâles à une époque où la femme n'est plus apte à procréer.

Il faut préciser que l'institution de l'épouse secondaire n'est pas sans rapport avec le manque d'hommes dans la famille. Ainsi, dans certaines régions de la Grèce (Sterea Ellada, Péloponèse), l'unique rejeton mâle de la famille qui constituera potentiellement, en tant qu'époux de l'épouse secondaire la racine susceptible de sauver son lignage menacé d'extinction faute de garçons - est appelé "sporitis" - ensemenceur. Ce mot signifie semence, fruit, mais également sperme masculin (métaphoriquement descendant par agnation - 17). La stratégie matrimoniale familiale relative au sporitis diffère sensiblement de celle des familles qui disposent de nombreux enfants mâles, que ce soit pour l'époque du mariage ou pour le choix et le nombre de femmes (épouses).

Il existe des cas, rares, où l'on prend une épouse secondaire parce que la première est malade et n'est plus en mesure de servir son mari et de s'occuper de la maison. J'ai observé ces cas essentiellement dans le département de Focide (18). Cette pratique coexiste donc toujours dans l'espace avec la prise d'une épouse secondaire pour cause de déshérence. A mon sens toutefois, il s'agit là d'une adaptation plus récente de la coutume ou d'une tentative pour la justifier, dans un contexte social plus évolué et plus moderne du fait du relâchement des structures austères (patrilignage, famille étendue et autres).

*

La coutume décrite est répandue du sud au nord de la Grèce, plus particulièrement en Crète centrale et occidentale (19), dans la plupart des régions du Péloponèse (au nord,

au centre, à l'ouest et au sud) et principalement dans le Magne où elle prévalait et était même bien vivante jusqu'à ces dernières années (20). Elle est absente du Péloponèse oriental, en raison de la structure bilatérale de la famille et de la parenté dans cette région. Elle est également répandue en Grèce centrale et occidentale notamment à l'Ouest d'Amphissa (21) ainsi qu'en Epire, mais d'une manière sporadique (département de Jannina et de Thesprotie) (22). Elle est absente de la Sterea Ellada orientale pour les raisons que j'ai déjà évoquées. En général, les régions de Grèce orientale ont, du fait de leur vie économique plus développée, des structures sociales plus évoluées. Son absence totale du département d'Evrytanie en dépit des structures économiques et sociales conservatrices (économie basée sur l'élevage, organisation patrilinéaire de la parenté) de cette région pose un problème (23). Elle peut s'expliquer par une influence de la Thessalie, le département d'Evrytanie étant en effet davantage lié à cette grande région. On la rencontre également dans les îles ioniennes (Corfou, Zante, Leucade et Paxos) (24): elle s'y est répandue depuis le continent tout proche et s'est maintenue, étant donné l'existence de structures plus traditionnelles dans la parenté et la famille (patrilignages par exemple - voir carte) 25).

En ce qui concerne la diffusion géographique de l'institution dans le reste des Balkans, j'aimerais signaler qu'on la rencontre également en Albanie et en Yougoslavie (Serbie, Monténégro) même si nos sources ne nous indiquent pas avec précision dans quelles régions et parmi quelles populations (pasteurs ou agriculteurs, vlachophones ou autres) (26). Cependant, il ne semble pas que la coutume ait une origine slave, même si à l'état primeitif les Slaves pratiquaient la polygamie (27). C'est ce qui découle du terme "inoča" utilisé pour désigner la seconde épouse chez les populations slaves et qui signifie littéralement solitaire (sans enfant, stérile). Beaucoup plus tard, le mot a pris le sens de "autre" ou "étrangère" pour parler de la femme. Il semble que le mot "inoča" rende très exactement le terme de sigria. L'évolution inverse est à exclure dans la mesure où la signification initiale du mot inoča est celle de "solitaire", et que celui-ci est issu du terme slave "in", qui signifie "un". C'est de là que vient dans une formation secondaire l'adjectif "inok", "inokje"" (seul, seule) (28). Pour désigner la femme stérile il existe des termes spécifiques dans les langues slaves, comme "bezplodna", "neplodna", "jalova", "jalovica". L'influence que nous évoquions s'explique assez aisément si l'on songe que, lors de leur installation dans la Péninsula Balkanique, les tribus slaves se sont mêlées à des populations romaniques (valaques).

Une autre raison qui exclut la provenance slave de la coutume est la large présence chez les populations slaves de la grande famille multinucléaire "zadruga" qui, en réunissant davantage d'individus dans la maison ne facilite guère la pratique de l'épouse secondaire. Pratique qui du reste n'était pas toujours indispensable dans la mesure où la séparation et la division de la grande famille qui était très stable n'intervenaient qu'après un laps de temps asssez long.

Les données dont nous disposons nous permettent d'établir que l'institution est très ancienne. Il semble qu'il s'agisse d'une forme modifiée de polygamie (polygynie) qui initialement se rencontrait chez des pasteurs nomades ou semi-nomades évolués, c'est-à-dire monogames dans leur organisation patriarcale. On connaît le cas d'Abraham et de Sarah: sa stérilité oblige Sarah à demander à l'esclave d'Agar de dormir avec son mari afin que la famille ne s'éteigne pas (29). La Grèce antique (époque homérique et classique) nous offre de nombreux exemples analogues (30), pratique qui était notamment répandue parmi les archontes, les chefs de tribus et les rois. Dans l'Empire byzantin et à l'époque de la domination turque, l'institution était très fréquente, comme l'indiquent la législation et les encycliques patriarcales qui la prohibaient et la réprouvaient, imposant des sanctions sévères aux hommes qui contractaient un deuxième mariage sans que le premier ait été officiellement dissous par la mort ou le divorce, mais également aux prêtres qui bénissaient de telles unions (31). Toutes les données nous confortent dans l'idée que nous sommes en présence d'une institution paléo-balkanique qui s'est conservée jusqu'à nos jours mais a pris sa forme spécifique à l'époque gréco-romaine et byzantine.

Après la libération du joug turc, l'institution est restée bien vivante en Grèce jusque dans la décennie 1970, même si elle a fait l'objet de changements importants du fait de l'évolution sociale. Je connais aujourd'hui des femmes qui, leur époux étant mort, continuent à vivre et à travailler ensemble. Du reste, au cours de mon enquête en Epire et en Sterea Ellada, j'ai eu l'occasion de rencontrer et de m'entretenir avec des hommes âgés qui avaient pratiqué cette coutume. Coutume de droit populaire, elle survit dans des formes quelque peu voilées, y compris en milieu urbain. C'est ainsi qu'au Pirée, un homme très riche, originaire de Crête, en accord avec sa femme qui ne lui avait pas donné des enfants, a décidé d'avoir un fils avec la bonne de la maison, enfant qui fut ensuite adopté par le couple.

Pour les Grecs comme pour tous les peuples il était de première importance d'avoir des enfants et surtout des enfants mâles, pour la succession et le culte des ancêtres. Aussi en cas de stérilité ou de naissances multiples de filles recouraient-ils dans un premier temps à la magie (usage de diverses plantes, simples) S'ils n'avaient toujours pas d'enfants ou seulement des enfants de sexe féminin, il faisaient appel à des stratégies spéciales pour

régler la question. Ainsi, on prenait pour l'une des filles un gendre appelé "sogambros", qui venait dans la maison de sa femme (de son beau-père), héritait de la fortune et pouvait aussi prendre le nom ou le surnom de son beau-père. C'est-à-dire que le temps d'une génération la filiation patrilineaire connaissait un sursis. De cette manière, le lignage se perpétuait exceptionnellement même à travers des filles. Cette pratique était répandue dans toute la Grèce et notamment dans les régions où l'on ne mettait guère en pratique la coutume de l'épouse secondaire. Une autre solution de rechange, si la femme n'avait pas du tout d'enfant, consistait à adopter un enfant, qu'il soit de la famille ou étranger. Cette pratique était particulièrement répandue dans les régions et parmi les populations où l'on ne prenait pas d'épouse secondaire; elle coexiste avec la pratique du sogambros telle que je l'ai décrite (32).

Jusqu'à présent, les diverses stratégies matrimoniales n'ont pas fait l'objet d'études suffisamment détaillées pour expliquer pourquoi en Grèce telle pratique était préférée à telle autre pour résoudre le problème. Il est certain toutefois que les deux dernières pratiques sont en rapport avec un système d'organisation plutôt bilatérale de la parenté. Elles sont également liées à une structure de la famille et à une organisation de l'économie et de la société différentes. Elles sont en rapport avec les timars, les tchifliks et la stratification féodale fondée de toutes façons sur la propriété foncière (33).

Comme il ressort de la carte qui présente la diffusion de l'institution, la coutume de l'épouse secondaire se rencontre essentiellement dans des régions où les communautés sont issues de populations pastorales et où prévalent l'élevage nomade ou semi-nomade (transhumant) ainsi que des groupes patrilinéaires de parenté rigoureusement organisés, des clans et des lignages ("taraphia", "soia", "siries"). La famille patrilatérale multi-nucléaire n'est pas toujours une condition nécessaire pour que l'institution existe. C'est ainsi que nous la trouvons en Crète où la famille de ce type a éclaté très tôt. En revanche, l'absence ou l'instabilité de la famille multi-nucléaire étendue, si elle ne perturbe pas la viri-patrilocalité, renforce et favorise l'existence de l'institution car la division rapide et la formation de sous-lignages ne saurait se faire sans l'acquisition de descendants mâles. C'est-à-dire que d'une certaine façon elle est liée à ce que l'on appelle le "système segmentaire" d'organisation de la parenté. On a soutenu que dans le Magne cette coutume s'explique par la large diffusion de la famille nucléaire se conjuguant avec la ramification en clans (34).

Si la famille multi-nucléaire patrilatérale n'est pas indispensable pour l'existence de l'institution, ce qui est absolument nécessaire en revanche c'est la présence d'une forte idéologie agnatique ou d'une mentalité selon laquelle sont considérés comme véritables parents uniquement ceux unis par des liens agnatiques, c'est-à-dire, selon le point de vue dominant, par le sang, ceux qui appartiennent au même lignage patrilinéaire. Une autre condition est la stricte viripatrilocalité après le mariage. L'institution implique d'une certaine manière une dépréciation des liens de parenté du côté de la mère sans que la parenté cesse pour autant d'être prise en compte bilatéralement. On rencontre ce mode d'organisation dans tous les Balkans et notamment chez les nomades ou semi-nomades grecs, valaques, arvanito-valaques et arvanites, qui transhument des régions de montagne vers les plaines et inversement (35). L'occupation agricole limitée de ces populations n'est pas un obstacle à l'existence de cette institution. En revanche, nous ne la trouvons pas chez les cultivateurs qui s'adonnent exclusivement à la culture des céréales et sont installés dans des plaines fertiles ou sur des territoires de semi-montagne, même dans le cas où ceux-ci ont des groupes patrilinéaires (Karagounides de Thessalie, agriculteurs de Macédoine occidentale, de Thrace et d'autres régions). Ces derniers ont plus fréquemment recours aux autres stratégies comme la prise d'un sogambros (accompagné par la perte du nom du sogambros) et l'adoption.

Dans ce complexe nomade et semi-nomade se rangent également certaines formes de "prix de la fiancée", en partie la coutume de la bannière au mariage, le vol des bestiaux et la vendetta (36). Et même l'exogamie du lignage, c'est-à-dire la séparation des groupes de parenté entre ceux qui donnent les femmes et ceux qui les prennent (37). Dans la pratique, il se caractérise en outre par le besoin d'hommes de la société pastorale, hommes qui s'occupent des animaux, gardent les troupeaux et revendiquent les pâturages et les sources par les armes, provoquant des meurtres et donnant naissance à des vendetta. Le recul de l'institution dans les dernières années, est dû en partie au fait que les données ci-dessus sont en régression ou même disparues.

L'institution que nous étudions ne doit en aucun cas être imputée à des causes démographiques (rapport numérique entre les sexes) ou économiques, c'est-à-dire l'emploi des femmes dans les champs (comme l'ont affirmé certains anthropologues à propos de la polygynie généralisée en d'autres sociétés). Ici les femmes sont sous-employées puisque l'occupation essentielle, l'élevage, est aux mains des hommes. Du reste, il ressort d'études comparatives menées dernièrement que la polygynie n'est pas aussi fréquente là où les femmes sont suremployées dans l'agriculture, et ceci vaut aussi pour la Grèce. Je rappelle que la pratique de l'épouse secondaire ne se rencontre guère dans les régions de plaine de Thessalie, de Macédoine, d'Epire par exemple, où les femmes sont indispensables à

l'agriculture. On peut conclure que la raison essentielle qui justifie l'existence de cette institution est la reproduction du groupe social (38).



*

J'examine à présent différentes pratiques relatives à l'épouse secondaire rencontrées en Grèce. Dans certaines régions, Il n'était pas rare autrefois que le couple se sépare s'il n'a pas d'enfant. Même si le droit canonique ne range pas la déshérence parmi les motifs de divorce, le droit coutumier acceptait la répudiation de l'épouse stérile, mais après sept ou huit ans de mariage, de façon à ce que la stérilité devienne patente (39). Ceci ne signifie pas pour autant que ces cas étaient fréquents; dans les régions qui nous intéressent et où l'organisation sociale était davantage patriarcale, le divorce était rarissime. Il intervenait uniquement en cas d'adultère de l'épouse et encore, dans la mesure où la dévoyée n'avait pas été tuée par son époux ou un membre de la famille de celui-ci. Il arrivait que le divorce se produise le premier ou le deuxième jour de mariage si la mariée n'était pas vierge. Du reste, comme il a été déjà mentionné, nous rencontrons parmi ces populations la pratique du "prix de la fiancée", toujours en relation avec la stabilité du mariage (40). Le mariage continuait après la mort du mari même si l'épouse était jeune et sans enfants. Dans les sociétés répondant à cette organisation, les veuves sans enfants continuaient à habiter avec les beaux-parents ou les beau-frères jusqu'à la fin de leur vie; la femme se comportait donc comme si elle avaiot épousé en fait le lignage du mari. On observe donc un conflit institutionnel divorce - absence d'enfants qui est résolu par un second mariage légal ou illégal, et sans répudiation de la première femme.

A l'époque de la domination ottomane, où le contrôle exercé par le patriarcat et les évêques était difficile, il n'était pas rare que le second mariage soit officialisé par une célébration. Nous savons qu'il était célébré d'ordinaire en cachette, parfois sous la menace exercée par les familles puissantes contre le prêtre, ou en échange d'une forte récompense si les intéressés étaient riches. Après la libération il devint difficile de recourir à de telles pratiques sans encourir des sactions de la part des évêques: les prêtres qui bénissaient de telles unions étaient suspendus et les chrétiens "digamites"- bigames, ou "anomités"- illégitimes comme on les appelait, ainsi que leurs témoins, étaient excomuniés. Toutefois, si leur nombre diminua, les célébrations ne disparurent pas tout à fait. A l'époque, les époux commencèrent à faire subir plus souvent des divorces fictifs aux femmes sans enfants ou sans descendance, en échange d'une fortune immobilière qui leur était transmise: dans les faits, les hommes transcrivaient leurs biens au nom de leurs épouses "divorcées", mais qui continuaient à habiter dans la maison des ex-époux. Ce divorce n'intervenait pas immédiatement mais beaucoup plus tard, une fois que l'épouse secondaire avait eu des enfants et notamment des enfants mâles pour faire la preuve de sa fécondité. C'est alors que l'épouse secondaire prenait sa véritable place de sigria dans la famille. Auparavant, son statut s'apparentait davantage à celui d'une fille adoptive ou d'une servante. Du reste, c'est bien souvent sous cette couverture qu'elle s'installait à la maison. La pratique du divorce était plus ancienne et s'explique par les moeurs austères, n'autorisant alors que difficilement les rapports pré-nuptiaux pour les femmes. Le dédommagement de la divorcée par un terrain s'observe notamment dans les cas de semi-nomadisme: dans la mesure où ils pratiquent une économie mixte, ceux-ci disposaient également en effet d'une fortune immobilière.

En d'autres cas, surtout ces dernières années et notamment dans la région d'Etolie - Acarnanie, l'épouse secondaire restait non mariée tant que la première était encore en vie. A la mort de celle-ci on procédait à une bénédiction du mariage dans les règles, s'il y avait des enfants. Cette pratique suppose une différence d'âge considérable entre la première épouse et l'épouse secondaire: c'est uniquement donc lorsque tout espoir pour la première femme d'avoir des enfants ou de donner naissance à des fils était perdu, que l'on se résignait à prendre une épouse secondaire. La femme qui s'installait ainsi dans la maison du mari comme épouse secondaire, se voyait offrir un bien immobilier avec contrat notarié pour plus de sécurité ou de l'argent, à moins encore que l'on ne rendit un service conséquent à sa famille, comme par exemple marier l'une de ses soeurs (41). Tant que l'épouse secondaire n'était pas mariée, elle était soumise elle aussi aux règles de l'honneur familial; toute infraction de sa part lui faisait encourir un châtiment sévère, voire la mort.

Le couple sans enfants attendait généralement jusqu'à l'âge où la femme ne pouvait notoirement plus procréer. Si j'en crois les cas dont j'ai eu connaissance, il arrivait assez fréquemment que la femme soit pour diverses raisons plus âgée que son mari et il semble que cet écart ait eu un impact sur sa stérilité. Si le couple avait des filles, le retard était justifié car, avec le temps, la femme était susceptible d'enfanter un jour des fils. Si elle n'avait pas du tout d'enfants, quelquefois le mari ne retardait pas l'échéance de prendre une épouse secondaire. Il était alors possible de soumettre le problème au conseil de famille et d'obliger la femme à consentir à la prise d'une épouse secondaire. On faisait part de la proposition aux familles des deux côtés, du mari et de la femme stérile. Le fait que la décision soit prise en conseil de famille montre bien le caractère officiel de l'institution et sa reconnaissance par la société.

Nos sources nous indiquent que, généralement, la femme donnait son assentiment de son plein gré; parfois c'était même elle qui soulevait la question et suggérait des solutions, à force d'intérioriser l'idéologie masculine et cédant peut-être à un sentiment de culpabilité. J'ai rencontré un cas de ce type dans le Magne: une femme âgée entendit ses beau-frères déclarer: "pourquoi on travaillerait? il y a le beau-père!" La femme alla trouver ses frères et ses cousins et leur fit part de ses intentions, leur déclarant: "C'est moi qui vais le marier, mon mari". Ceux-ci donnèrent leur accord; la femme emmena son mari à Gythion, à l'évêché. Elle lui accorda un divorce fictif et l'autorisa à se remarier. De ce nouveau mariage, l'homme eut des enfants mâles. Les deux femmes habitaient ensemble à la maison et, bien que la première fut de caractère difficile, leur vie se déroulait sans heurts (42). A Nafpaktia, en zone montagneuse, deux femmes qui étaient parentes et dont l'une était sans enfants, vinrent à se disputer l'eau à la source et l'une lança à celle qui n'avait pas d'enfants: "C'est moi qui aurai ton héritage, tu verras!" La femme sans progéniture prit fort mal cet affront et lui rétorqua que cela n'arrivera jamais. Elle proposa à son mari de prendre une autre femme. Avec l'épouse secondaire le mari eut deux filles et un fils (43). Un troisième cas de ce type s'est produit dans le village de Rouméli, près de Rethymnon en Crète: la femme n'avait pas eu d'enfants et le mari se désolait. Sa femme s'en aperçut et lui dit, "prends une autre femme, ça ne me dérange pas; tu seras marié avec elle mais tu seras toujours marié avec moi". Fort de la permission de sa première femme, le mari amena à la maison une épouse secondaire. Il l'épousa (selon nos sources la loi l'autorisait: peut-être l'homme avait-il donné à la première femme le divorce fictif) et il eut un fils. La première femme s'occupait de l'enfant et l'épouse secondaire travaillait dans les champs. La première femme aimait l'enfant comme si c'était l'enfant de sa soeur, et lui légua tout ce qu'elle possédait (44).

Bien souvent c'est le mari qui faisait le premier pas. Dans un cas enregistré à Pyle (Messénie), un homme dont la femme n'avait pas eu d'enfants, alla aux champs pour brûler des herbes et la garrigue prit feu. Vivement contrarié il rentra chez lui se demandant qui hériterait s'il mourait brûlé. Il se mit alors d'accord avec sa femme pour prendre une épouse secondaire et avoir un enfant. Il lui dit: "Quant à moi, je prendrai encore davantage soin de toi". Il amena donc une épouse secondaire à la maison et en eut deux enfants. Jusqu'en 1973, date à laquelle remontent ces informations, les deux femmes vivaient dans la même maison et s'aimaient bien (45). Dans la sous-préfecture de Paramythia, un berger arvanito-valaque (Karagouni) auquel on proposait de prendre un sogambros car il n'avait que des filles répondit: "Moi? Pas question que je prenne un gendre pour qu'il ... ma fille et qu'en plus il accapare mes biens". Il prit une épouse secondaire avec laquelle il eut des enfants mâles (46). Dans de tels cas, si la femme s'oppose, les femmes plus âgées (belle-mère, parentes aînées) s'efforçent de la convaincre d'accepter et elles y parviennent fréquemment.

Théoriquement, dans un contexte social traditionnel, il fallait que la première femme donnât son consentement pour la tierce personne. Il arrivait souvent que ce soit elle qui choisisse l'épouse secondaire, ce qui prouve que les thèses attribuant l'institution aux penchants amoureux du mari ne sont pas toujorus fondées. Dans un cas, la première femme trouvât elle-même l'épouse secondaire et fut sa "koumbara" - témoin de mariage. Elle préférait avoir auprès d'elle une de ses meilleures amies ou une parente, afin que les relations puissent être harmonieuses et pour éviter ainsi les frictions à l'intérieur de la famille. Certaines fois, très rarement il est vrai, le mari prenait pour femme la soeur célibataire de sa première femme (47). Plus souvent, le choix de la femme portait sur une nièce proche ou éloignée. J'ai eu connaissance de cas de ce type dans le village d'Ochtia (Karagounochori) en Etolie - Acarnanie et dans le village de Pardalitsa dans la sous-préfecture de Dodone près de Jannina (48), mais il doit exister bien d'autres. C'est ainsi que se réglait donc dans la mesure du possible - car il survenait parfois des conflits - le problème des relations entre les deux femmes, de leur cohabitation sous un même toit et de la succession. Cette pratique est en fait une combinaison d'adoption et de mariage, mais elle peut être également considérée comme un remplacement de la femme stérile, phénomène que l'on observe dans les sociétés qui pratiquent le "prix de la fiancée" et la polygynie (49). Dans de rares cas, c'étaient des parentes plus âgées du mari qui procédaient au choix de l'épouse secondaire, auquel cas elles s'efforçaient d'obtenir les garanties indispensables pour la seconde femme, à savoir que la première épouse ne l'importunerait pas et ne se comporterait pas brutalement avec elle.

La stratégie de la quête de l'épouse secondaire par la première femme en dehors de l'environnement familial peut être rapprochée des coutumes analogues en usage dans diverses régions du monde où des femmes stériles et riches chargent des étrangères de procréer en leur nom (50). Dans ces cas, et cela se produit aussi en Grèce, les femmes choisies sont généralement issues de familles pauvres ou de couches sociales inférieures, par exemple des bonnes, des domestiques, des filles de metayers, afin d'éviter qu'elles n'aillent un jour revendiquer davantage de droits dans le cadre de la famille ou qu'elles-mêmes ou leur famille n'exigent un jour de reprendre l'enfant. Du reste, il eût été inconcevable qu'une riche et noble famille donnât sa fille pour un mariage de ce type, surtout en la plaçant sous la

juridiction d'une autre femme, généralement animée d'intentions hostiles à son égard. D'autant que, dans ces sociétés, les hommes faisaient en général un premier mariage hypergamique, c'est-à-dire qu'ils épousaient une femme issue d'une classe supérieure, ce qui constituait un problème supplémentaire pour l'épouse secondaire. 

A noter que la plupart du temps, l'épouse secondaire, issue d'une famille pauvre, n'était pas dotée ou n'avait pas de fortune personnelle. Cela constituait en fait une solution facile pour ses parents de la donner en mariage de cette façon, dans la perspective que plus tard cette forme d'union particulière serait officialisée. Lors du choix de l'épouse secondaire, on s'attachait essentiellement à sa beauté et à sa santé afin qu'elle donnât naissance à une progéniture qui fût belle et saine. On prenait également en compte l'hérédité: on veillait à ce qu'elle soit issue d'une famille pourvue de nombreux enfants mâles.

*

Les sentiments de l'homme à l'égard de ses deux femmes et ses relations avec elles dépendaient de nombreux facteurs. Les informateurs déclarent souvent que les hommes aimaient également les deux femmes, mais fonder leurs relations sur une telle base est absurde, compte tenu des données de la société traditionnelle. Quoi qu'il en soit, les choses étaient sensiblement différentes si l'épouse secondaire était jeune et la première déjà âgée. Dans certains cas, la relation avec la première femme évolue alors vers une relation mère-fils ou mère adoptive/fils adoptif (51). Si par contre l'écart entre les deux femmes étaient moindres, l'homme avait intérêt à gérer son comportement à leur égard avec une extrême vigilance (52). Si l'épouse secondaire donnait naissance à des enfants mâles notamment, l'homme devait faire preuve d'une grande habileté dans l'expression de ses sentiments car les choses ne se passaient pas toujours pour le mieux.

Les relations des deux femmes avec les enfants qui venaient au monde étaient régies par certaines règles stables. La pratique la plus répandue consistait pour la première femme à devenir la marraine qui baptise les enfants de la deuxième, ou à se tenir auprès du parrain qu'elles avaient choisi et à leur donner les noms de ses propres parents, ce qui impliquait qu'à ses yeux les enfants lui appartenaient. Bien souvent du reste, la première femme faisait l'objet de voeux pour la naissance d'enfants. Cette stratégie était une forme d'adoption et en même temps instaurait un lien de parenté spirituelle avec la mère des enfants (co-descendance). Cette pratique entre donc dans la fonction multiforme de la "koumbaria" et explique également que la première femme "marie" la seconde, coutume que j'ai déjà évoquée. Il était assez fréquent qu'une véritable adoption des enfants intervienne. Signalons que, dans le Magne, lorsque le prêtre se rendait à la maison de l'accouchée pour lire les prières des quarante jours, assez souvent la première femme jurait sur l'Evangile ou sur une icône d'adopter l'enfant. Ainsi, les enfants pouvaient hériter de la fortune de la première femme, la mère adoptive ou spirituelle dans le cas où cette dernière n'avait donné le jour à aucun enfant.

Toutefois, on a parfois affaire à des évolutions inattendues, la première femme donnant par exemple naissance à un enfant et pas l'épouse secondaire. Dans une telle circonstance, certes exceptionnelle, l'épouse secondaire qui s'était remariée après la mort de son mari, a laissé sa fortune à l'enfant de la première. Si l'épouse secondaire ne procréait pas non plus, il fallait en conclure à la stérilité du mari, mais la position de l'épouse secondaire n'en était pas moins inconfortable. Elle l'était bien davantage encore si la première femme avait des filles et l'épouse secondaire pas du tout d'enfants. C'est ce qui ressort du proverbe: "Méchante belle-mère de sigria stérile". A la mort du mari, la première femme était en droit de chasser l'épouse secondaire. Si la première femme avait des filles et que l'épouse secondaire à son tour engendrait uniquement des filles, le mari ne prenait pas une troisième femme: on pensait toujours que l'épouse secondaire étant plus jeune finirait par avoir des fils. La position des filles de la deuxième épouse était en quelque sorte inférieure à celles des filles de la première. Si la première n'avait pas d'enfants et que l'époque secondaire ne donnait le jour qu'à des filles, ces dernières héritaient uniquement de leur père. Du reste, dans ce cas il n'était pas fréquent que la première femme les adopte. En général, les fils issus de puissants lignages ("mégalogénites" ou "soïlides") évitaient de demander en mariage une fille de sigria (53).

Les enfants de l'épouse secondaire donnent généralement le nom de "mère" également à la première épouse. Dans certaines régions du Péloponèse du nord-ouest par exemple, les enfants de l'épouse secondaire appellent la première femme de leur père "mana trani", c'est-à-dire grande maman, terme qui désigne également la grand-mère, et la seconde, leur propre mère, "mana mikri" - petite maman (54).

Les frères et soeurs de différents lits entretenaient généralement d'excellents rapports. Les soeurs étaient particulièrement contentes d'avoir des frères et les entouraient d'affection lorsqu'ils étaient petits. En grandissant, les frères protégeaient leurs soeurs. Si le père était mort, ils prenaient en charge l'installation des soeurs lors de leur mariage (tractations, doations prises souvent sur leur propre fortune, etc.). Ils se préoccupaient même de la conduite morale de leurs soeurs et punissaient leurs éventuels écarts de conduite.

D'après les informations que j'ai recueillies dans la région de Nafpaktia, où la coutume était répandue, le père allait déclarer l'enfant à l'Etat civil (devant le secrétaire ou le maire) de la commune. De cette façon il le reconnaissait comme son enfant légitime et véritable. Une fois, le maire de la commune (après la déclaration par le père) transmit une demande de reconnaissance à la préfecture, où l'employé réagit, vraisemblablement parcequ'il était étranger et répondit que "pour un enfant né hors mariage, le nom du père était tiré au sort" (55). Ce qui est bien sûr également le cas pour les enfants nès de père inconnu. Une fois qu'étaient intervenues la déclaration du père et la reconnaissance de l'enfant, le fait d'être né hors mariage n'avait aucune incidence négative sur le statut de celui-ci dans la famille, du point de vue de la succession et de l'héritage. Ce qui est le signe d'une stricte filiation patrilinéaire où la légitimité des enfants n'est pas uniquement le fait du mariage mais surtout de la reconnaissance paternelle. Toutefois, du fait de l'existence dans la famille d'une autre femme (au statut supérieur), la seule reconnaissance par le père à l'Etat civil ne suffisait pas. Il convenait d'instaurer également des liens fictifs ou symboliques avec la première épouse du père, par adoption par exemple ou par le baptême, si l'enfant n'était pas né d'une soeur ou d'une nièce de la première femme. Du reste, la première épouse avait donné son consentement pour la prise d'une épouse secondaire et la naissance des enfants. Une telle procédure était en rapport avec le système bilatéral de parenté, même si l'accent était mis sur la filiation patrilinéaire.

En revanche, pour les enfants nés hors mariage et non reconnus par le père, la différence est considérable. Dans les cas où le père ou une autre personne mandatée n'allait pas déclarer l'enfant à l'Etat civil et où n'intervenait pas la reconnaissance légitime, l'enfant prenait souvent le nom de baptême de sa mère suivi du suffixe "poulos"-enfant, par exemple Elenopoulos, Marigopoulos (56). J'ai rencontré un assez grand nombre de cas de ce type dans les registres des villages de Nafpaktia, zone montagneuse. Cet usage a cours indépendamment de la procédure administrative officielle (de l'Etat) qui consiste à attribuer le nom paternel par tirage au sort.

Le cadre juridique pour la reconnaissance des enfants nés hors mariage est très précisément défini. Celle-ci se fait par acte notarié du père, ce dernier déclarant devant notaire reconnaître pleinement l'enfant et accepter les conséquences qu'impliquera cette reconnaissance sur la succession (57). Mais dans la société traditionnelle grecque, ou les actes juridiques relatifs au transfert de la fortune s'effectuaient en générale verbalement, la reconnaissance de l'enfant par acte notarié n'était pas tojours indispensable. En outre, la transmission de la fortune au nom de l'enfant pouvait s'opérer par un acte notarié spécifique (donation, testament, acheteur fictif, etc) sans reconnaissance de l'enfant devant notaire.

Pour mieux comprendre ce processus de reconnaissance de l'enfant sans acte notarié, je cite ici des détails relatifs à un cas de ce type dans le village d'Ano Chora de Nafpaktia, tel qu'il découle des livres de la commune (actes de naissance, baptêmes, et registres de la commune). L'homme était commerçant, de dix ans plus jeune que sa première épouse. Il fut contraint de prendre auprès de lui une épouse secondaire du même village car la première était restée sans enfants et avait déjà dépassé cinquante-cinq ans. L'épouse secondaire, âgée de vingt-trois ans, dont le frère était avoué et n'avait qu'une modeste fortune, vint demeurer à la maison avec la première épouse et eut deux filles et un fils. Son premier enfant naquit en 1931 et le dernier en 1936. Le père des enfants alla en personne les déclarer à l'Etat civil de la commune comme enfants de lui-même et de sa femme, laquelle figure sur l'imprimé de l'acte d'état civil avec son nom de baptême, son patronyme et son nom de famille, mais sans qu'il soit fait mention d'elle comme épouse. Sur les trois enfants, seul le second est enregistré comme bâtard et il semble que cela soit imputable à une initiative personnelle ou à un zèle excessif de l'officier de l'état civil responsable et qu'il faille plutôt voir là une procédure bureaucratique de pure forme.

La première et la seconde fille de l'épouse secondaire furent donc baptisées par la même famille. Quant qu fils, c'est une autre famille qui le baptisa dans le monastère voisin d'Ambélakiotissa. Il semble que l'on ait voulu ainsi célébrer la naissance d'un mâle et accomplir un voeu particulier: en effet, l'enfant prit le nom du saint auquel est consacré le monastère en question. Mais le plus remarquable dans cette affaire est que la première fille reçut comme nom celui de la première épouse de son père, elle-même sans enfants et qui était alors encore en vie. Cet acte place la première femme par rapport à la seconde dans un rapport belle-mère / belle-fille, ou mère / fille. L'homme n'épousa pas la femme secondaire car celle-ci, pourtant plus jeune, mourut avant la première. Plus tard, à la mort de sa première femme, le mari se maria une troisième fois officiellement et eut trois autres enfants. Quant au premier fils, il était déjà mort en bas âge, à neuf ans (58).

Pour ce qui est des rapports entre les femmes, les informateurs les présentent généralement comme bons mais, à mon sens, ils ont tendance à idéaliser la situation. Une telle attitude, assez fréquente en pareils cas, traduit une prise de position positive par rapport à l'institution. Lorsque les deux femmes avaient sensiblement le même âge et que leurs rapports étaient harmonieux, elles étaient comme des soeurs. Il existe en fait des cas

où l'une appelle l'autre du nom de soeur. Toutefois, à âge égal, il arrivait aussi que la rivalité et la jalousie s'installent: des conflits et des disputes naissaient pour savoir qui aurait la préférence amoureuse, conflits aboutissant au bout du compte à la dissolution du mariage pluriel de la famille (59). C'est la raison pour laquelle l'homme tardait à prendre l'épouse secondaire pour qu'existe la différence d'âge requise. En effet, plus la différence d'âge était grande, meilleures étaient les relations entre les femmes. D'ordinaire, l'épouse secondaire appelait la première "tante" et se comportait en conséquence à son égard. C'est dans les cas difficiles que se vérifiaient les proverbes, "les sigries se bouffent le nez", ou "comme de méchantes sygormissésé, ou "on n'a jamais vu deux sygormissés marcher ensemble", ou encore "elle la martyrise comme si c'était sa sigria" (60). Il était toutefois possible de parvenir à un équilibre relatif entre les deux femmes si la belle-mère était encore en vie. Il arrivait également que les deux femmes aient eu dans leur jeunesse des relations hostiles mais se prennent d'amitié en vieillissant. Tout cela dépendait bien sûr d'abord du caractère et de la personnalité des intéressées.

Nous disposons d'informations assez abondantes et émanant de diverses régions sur la cohabitation des deux femmes avec le mari: ainsi, en Crète occidentale, le mari avait pris une épouse secondaire avec le consentement de sa première femme. Tous trois dormaient dans le même lit, l'homme au milieu et les femmes de chaque côté. En l'occurence, le mari était âgé de 50 ans, la première femme de 54 et l'épouse secondaire de 30. Cette cohabitation harmonieuse ne dura néanmoins que huit ans; les femmes se disputèrent, la première fut rouée de coups et fut contrainte de demander le divorce (61). On mentionne un autre cas dans la zone montagneuse de Nafpaktia où les femmes habitaient dans la même maison mais ne dormaient pas dans le même lit pas plus qu'elles ne mangeaient à la même table. - Un autre cas, toujours à Nafpaktia, voit l'épouse secondaire installée dans une ferme que possédait son mari, tandis que la première vivait dans la résidence principale, au village. Dans d'autres cas, chaque femme avait sa chambre séparée pour éviter les conflits. Parfois, avoir une chambre séparée était l'une des conditions que les deux femmes posaient pour cohabiter (62). Cette pratique nous renvoie à l'organisation des familles polygyniques où chaque femme dispose de son espace (hutte, terre à cultiver) (63).

Pour donner une meilleure idée des sentiments des femmes lorsque les situations étaient sans problèmes, je cite cet exemple pris au village de Kastania, dans le Magne extérieur. Lorsqu'arriva par la poste une lettre de Christos Dourakis, "kapetanios" - chef militaire de son village, qui avait été muté avec son corps d'armée en Crète pour soutenir la révolution de 1897, c'est la première femme qui la reçut: toute joyeuse, elle s'empressa d'appeler aussitôt la seconde, lui disant: "Viens vite, il y a une lettre de notre Christos" (64). Nous connaissons également un cas où la femme plus âgée faisait le lit de la jeune: il faut préciser qu'il s'agissait de sa nièce (65). Dans un autre cas du Magne inférieur, à la mort de la première sigria, la seconde pleura l'appelant "soeur" et s'arracha les cheveux (66). Dans le Magne, mais également en d'autres régions, il n'était pas rare de voir l'épouse qui survivait faire célébrer les messes de commémoration pour la première femme et observer tous les rites pour le salut de son âme. Un tel comportement montre bien que les deux femmes se sentaient unies par des liens de parenté, avec les obligations que cela implique (héritage, commémorations) (67).

D'ordinaire, il intervenait entre les femmes une répartition des tâches, révélatrice de leur hiérarchie et de leur place dans la famille (68). En règle générale, la première femme au titre d'aînée s'occupait du ménage et des enfants tandis qu'à l'épouse secondaire plus jeune et plus résistante incombaient les travaux extérieurs plus durs. Le rôle de l'épouse secondaire s'apparentait davantage, comme je l'ai déjà signalé, à celui d'une fille adoptive ou d'une servante. Parfois, on utilise même pour la désigner le mot de "parapata" qui signifie intruse, mais également servante. Toutefois, elle ne s'habillait pas comme les servantes; elle servait la première femme, travaillait aux champs, veillait sur les bêtes et devait le respect à la première épouse. Dans le Magne, les jours de fête pour la maison, c'est la première épouse, épouse légale, qui recevait (69). Mais nous avons également des indications d'un renversement de cette hiérarichie, dans les cas où l'épouse secondaire donnait le jour à une nombreuse progéniture et surtout à des enfants mâles, renversement plus facilement possible si la première femme n'avait pas d'enfants. De tels cas restent toutefois fort rares.

Il n'était pas rare en revanche - ce qui vient infirmer les proverbes cités - de voir les deux femmes partir en promenade, tenant l'enfant de l'épouse secondaire par la main ou la première femme à se rendre à des manifestations publiques (à l'église, à une fête de village), en portant l'enfant de l'épouse secondaire dans ses bras. Dans un cas de ce type, enregistré dans le village d'Amygdalis (Plessa) de Doride, les villageois en fête raillaient la femme qui tenait dans ses bras l'enfant de l'épouse secondaire et lui faisaient manger du riz: "Tu nourris l'enfant de l'autre?" Ce à quoi elle répondit: "C'est comme ça". On sait par d'autres sources qu'à la maison aussi, la première femme berçait le bébé de la deuxième (70).

L'attitude de l'opinion publique face aux enfants nés de tels mariages était ambivalente, bien que le père les ait reconnus comme ses enfantset selon une procédure parfaitement légale. Certes, beaucoup de gens les considéraient avec sympathie et compréhension. Mais

les autres enfants et, dans certains cas, les adultes parlaient d'eux sur un ton de raillerie, les désignant comme bâtards. Nous disposons de données à ce sujet concernant la Crète, Corfou, la Sterea Ellada, et même le Magne (71). 

Les points de vue des villageois concernant cette coutume ne concordent pas toujours. L'opinion publique se forme en effet à la fois en fonction du mode d'application de la coutume et du cas particulier. En général les gens y voyaient une solution nécessaire et juste, lorsqu'il n'y avait pas d'autre alternative. Mais aujourd'hui, ils estiment que les hommes qui prennent une épouse secondaire le font par sensualité. Ils y voient un prétexte à l'adultère et imputent cette pratique davantage au désir amoureux de l'homme plutôt qu'à la nécessité réelle d'avoir une descendance mâle. C'est-à-dire que dans leur conception cette pratique est davantage liée au concubinage qu'à la nécessité d'assurer la continuité de la famille. Indépendamment du degré de vérité de ces affirmations - puisque déjà à l'époque byzantine des accusations analogues étaient formulées par les prélats - une telle attitude s'explique, à mon sens, par le recul des structures patriarcales et de l'idéologie de l'agnation avec les incidences que cela implique sur la mentalité. Ainsi, dans un cas que j'ai personnellement connu à Lidorika, lors d'une conversation avec un vieillard âgé de plus de 80 ans qui avait pris une épouse secondaire parceque entre autres, la première était tombée malade, celui-ci essayait de se justifier en disant: "Ils causent beaucoup mais sans connaître les graves problèmes auxquels j'ai du faire face en ce temps-là". Autrefois les choses étaient différentes; il eût été parfaitement inconcevable de se justifier pour une pratique considérée un droit et bénéficiant du soutien de l'opinion publique.

Cette prise de position des villageois peut également s'expliquer par une autre raison que l'on pourrait appeler détournement d'institution, l'homme ne prenant plus seulement une autre femme mais plusieurs, l'une après l'autre. Ces derniers temps, la coexistence dans les mêmes régions de l'institution de l'épouse secondaire avec la pratique de liaisons multiples, analogues, a contribué à jeter le discrédit sur l'institution. C'est du moins la constatation à laquelle nous avons abouti lors d'un séjour en Etolie-Acarnanie et dans le Magne extérieur. En Sterea Ellada, notamment dans les régions où l'institution de l'épouse secondaire se rencontre encore, j'ai été frappé par la facilité avec laquelle les filles nouent des relations amoureuses avec les hommes mariés. A noter que dans ces régions il n'est pas rare de voir le mari prendre une quatrième femme pour cause de veuvage, sans mariage officiel bien sûr, avec le transfert des terres au nom de celle-ci pour plus de sécurité. Et cela parceque le mari a déjà épuisé les trois mariages officiels autorisés par la loi. Dans un cas de ce type enregistré à Nafpaktia, il y a même eu naissance d'un enfant reconnu par le père (72). Il n'est pas rare alors que l'homme ait déjà dépassé les 70 ans tandis que la femme est âgée de 25 à 30 ans.

La réprobation à l'égard de ceux qui pratiquent cette coutume peut également s'expliquer par la tendance aisement compréhensible des couches sociales inférieures à blâmer ou condamner les pratiques des classes supérieures. En effet, la coutume était plus répandue chez les familles riches et puissantes, soucieuses d'assurer leur continuité indépendamment de l'adversité (stérilité, déshérence) et qui disposaient en même temps des moyens économiques pour pouvoir le faire: maison plus vaste, possibilité d'entretenir et de nourrir deux femmes, dédommagement en argent par des biens immobiliers de la première ou seconde épouse, récompense généreuse accordée au prêtre qui bénit secrètement l'union. D'une manière générale, ces remarques valent également pour les sociétés polygames (polygyniques). C'es-à-dire que la polygynie ne se pratique pas dans toutes les couches sociales mais ne concerne que les classes favorisées. La plupart du temps il s'agit en fait d'une "polygynie limitée" (73).

En ce qui concerne la Grèce, je sais par des informations indirectes que, sur le registre de l'évêque de Gytheion, Joseph, (adressé au Saint Synode en 1864 pour les deuxièmes mariages des Maniotes, quarante ans après la libération) sur trente hommes de la région de Gytheion qui avaient appliqué la coutume, la plupart provenaient de familles puissantes, c'est-à-dire qu'il s'agissait de mégalogenites" ou "soïlides" (74). La même remarque vaut également pour les autres régions. Dans un cas dont j'ai eu connaissance dans la zone montagneuse de Nafpaktia, à Arachova précisément, une famille de vieux "kapetanios" - chefs militaires et combattants de la révolution grecque se désolait parce que la femme n'avait pas d'enfants. On risquait de voir "s'éteindre le foyer", famille historique, et "la semence de se perdre". On réunit donc un conseil de famille et, avec le consentement de l'épouse, le mari (officier du roi Othon) prit une épouse secondaire; celle-ci donna naissance à un fils grâce auquel les membres de la famille se multiplièrent, puisqu'ils dépassent aujourd'hui la centaine. Les deux femmes veillaient ensemble sur l'enfant de l'épouse secondaire (75).

Les prêtres ont toujours été hostiles à cette institution et le restent encore, pour des raisons tout-à-fait différentes, même s'il s'agit de villageois qui connaissent sa fonction et sa signification. Cette attitude s'explique, je le crois, par les directives sévères des encycliques émanant de l'archevêché. Les familles riches quant à elles n'en avaient cure: ainsi, dans le sud-ouest du Péloponèse (Triphylia) un homme appliqua la coutume. Il prit

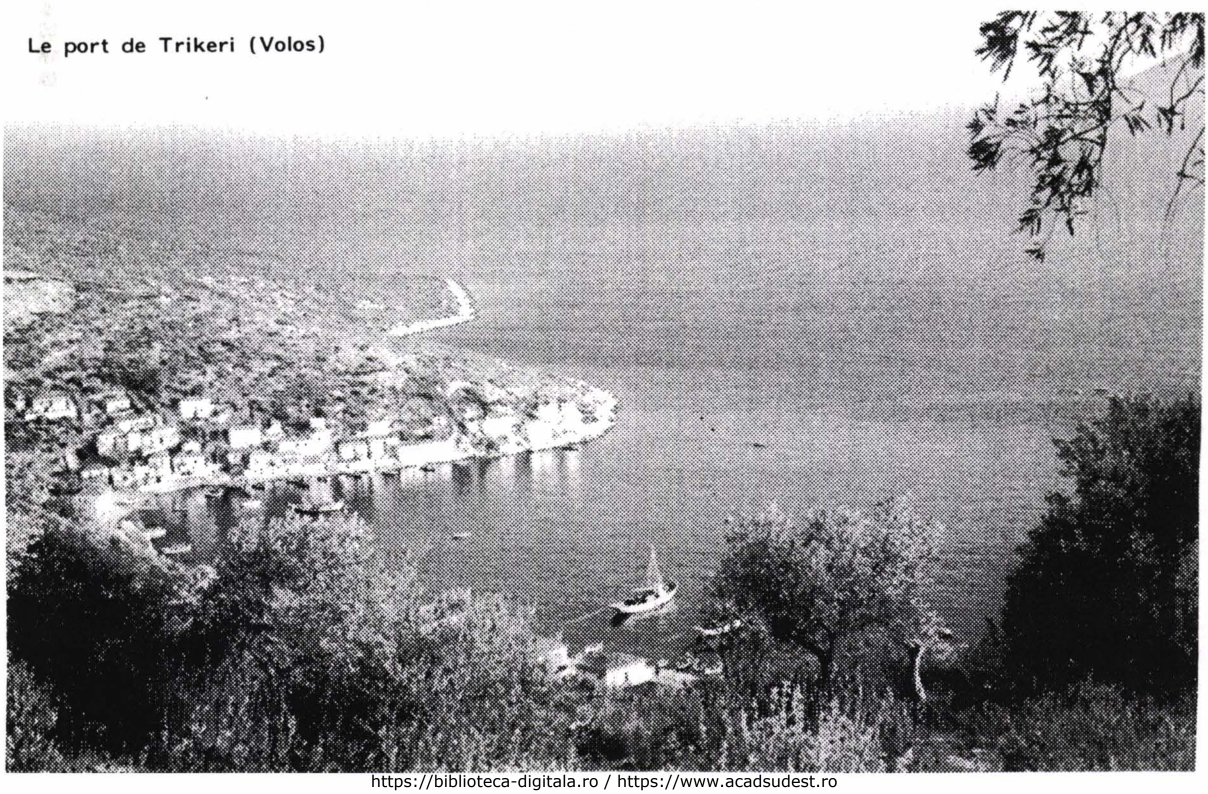
une épouse secondaire étant donné que les enfants qu'il avait eus de la première étaient morts et que celle-ci avait passé l'âge de procréer. Une fois installée cette situation de facto, l'homme demanda au prêtre s'il avait bien agi, espérant peut-être obtenir son approbation a postériori. Mais le prêtre lui répondit sévèrement: "Tu as agi ainsi à tort et de sang-froid". Il lui demanda, puisqu'il en était ainsi, de ne plus approcher sexuellement sa première femme ce qui eût été un grand péché. Les deux femmes vivaient tranquillement, en bonne intelligence. La première restait à la maison et pourvoyait aux tâches domestiques et à l'éducation des enfants. L'épouse secondaire allait aux champs et accomplissait tous les durs labeurs extérieurs. La première femme mourut à un âge avancé; l'homme fit alors venir le prêtre chez lui et épousa la seconde femme. Mais celle-ci mourut au bout de quarante jours de mariage. Au bout d'un an, le mari mourut à son tour, allant comme on dit "les rejoindre" (76).



Il semble qu'assez souvent la logique populaire ait objecté aux prêtres les pratiques bibliques (77). Les justifications mises en avant par les villageois ne diffèrent guère de celles des Africains qui, tout en étant christianisés, continuent à pratiquer la polygamie (polygynie), qu'ils tentent de légitimer en se référant aux modèles que sont les patriarches hébreux polygames. C'est du reste l'une des raisons pour lesquelles les Africains choisissent des prénoms hébreux empruntés à l'Ancien Testament (78).

Je voudrais enfin signaler que la sanctification religieuse chrétienne n'a pas toujours été indispensable, tout au long de l'histoire de l'Eglise, pour que le mariage soit valide. Elle n'est imposée par la loi pour la première foi que précisément par la Nouvelle n° 89 de l'empereur Léon le Sage, en 898 après J. Chr. (79). Jusqu'à cette date, le mariage se faisait souvent par simple application des coutumes nuptiales populaires rituelles. A l'époque romaine il existait trois formes de mariage: a) le mariage religieux ("confarreatio"), pour les patriciens: b) le mariage avec "prix de la fiancée" ("coemptio") pour les plébéiens; c) le mariage par cohabitation ("usus") pour les autres cas (mariages mixtes par exemple) (80). La dernière pratique consistait dans la reconnaissance de la liaison comme mariage, suite à un certain temps de cohabitation continuelle et pacifique du couple. C'est-à-dire qu'existait déjà chez les populations latinisées et latinogènes (Valaques par exemple) ayant subi une forte influence paléo-balkanique un cadre institutionnel permettant de prendre une épouse secondaire sans célébration religieuse. A partir de là, l'évolution se comprend parfaitement. Je tiens toutefois à signaler que le droit romain n'autorisait pas la prise d'une épouse secondaire tant que la première était en vie, voyant là une forme de concubinage. Durant l'Empire byzantin, Léon le Sage, l'empereur qui avait imposé la célébration religieuse officielle du mariage, proscrivit par une loi le concubinage des homme mariés (81). Ce qui ne l'empêcha pas lui-même de se marier une quatrième fois, contrairement au droit ecclésiastique. Il semble que toutes ces réglementations aient constitué une sorte de compromis entre le pouvoir religieux et l'Etat. Toutefois, en dépit de ce conflit et indépendamment de lui, le droit populaire continua à être appliqué par le peuple en fonction des nécessités sociales.

Le port de Trikeri (Volos)






LA DIFFUSION DE LA COUTUME
DE LA FEMME SECONDAIRE EN
GRECE

1) D. A. Petropoulos - "I akliria ia ta ethima tou ellinikou laou". Epetiris Laographikou Archeiou Akadimias Athinon, 7/1952, pp. 28-44.

2) Ap. B. Daskalakis -"O thesmos tis sigries is tin Manin". Peloponnisiaka, 10/1974, pp. 80-102.

3) E. P. Alexakis - Ta geni ke i oikogenia stin paradosiaki kinonia tis Manis. Athènes, 1980, pp. 326-332.

4) Edward Westermarck affirme que "si la femme vit sous le toit et la protection de l'homme qui considère comme un devoir de l'entretenir et de s'occuper d'elle et de leurs enfants, le sociologue doit la considérer comme une épouse, si humble que soit sa place dans la famille (The History of Human Marriage. 5e édition, New-York, 1922, vol. III, pp. 35-36). Le prince Petros énonce un point de vue analogue: "Dans certaines sociétés nous rencontrons une forme d'union dans laquelle la femme jouit d'un statut et d'un certain nombre de droits et de devoirs qui, sans faire d'elle la compagne officielle dotée des privilèges d'une épouse dans la pleine acception du terme, lui confèrent néanmoins davantage de droits qu'à une simple concubine. Cette femme doit être appelée 'épouse secondaire'. Nous aurons l'occasion de faire usage du terme lorsque nous décrirons des femmes qui entrent dans un mariage pluriel, où il y a déjà une 'dame', la première épouse, du fait d'un mariage précédent de l'époux. Certes, il est souvent malaisé de distinguer la véritable épouse de l'épouse secondaire et de la concubine. En outre, les concubines ne doivent pas être confondues avec les maîtresses provisoires avec lesquelles les rapports sont beaucoup plus fluctuants et n'impliquent ni droits ni devoirs d'un côté comme de l'autre. Seule une analyse sur le terrain de la position de ces personnes dans la société où elles vivent est susceptible de nous indiquer les différences" (H. R. H. Prince Peter of Greece and Denmark - A Study of Polyandry. Mouton, La Haye, 1963, pp. 21-23. Cf. également Petropoulos, op. cit. p. 42.

5) A. N. Skias -"Anakinosis-Aggelmata". Laographia, 4/1912-1913, p. 315.

6) D. Georgakas -"Etymologika ke simasiologika". Lexikographikon Deltion, 2/1940, pp. 131-132.

7) Il s'agit de l'étymologie de I. B. Patsourakos (I Mani ke i Maniate. Le Pirée, 1910, p. 58), etymologie également admise par Daskalakis, op. cit. p. 80.

8) G. Meyer - Neugriechische Studien. Vol. II, Vienne, 1894, p. 78. Cf. également W. Meyer - Lübke - Romanisches Etymologisches Wörterbuch. 3-e édition complétée, Karl Vinter Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1935, p. 655, le mot "singulus"; roum. "singur"; kalabr. "siengru"; kors. "singye"; campid. "singra" - "Kinderlose Frau".

9) K. Nikolaidis - Etymologikon Lexikon tis Koutsovlachikis glossis. Athènes, 1909, p. 476, le mot "singurà".

10) Alexakis - Op. cit. p. 326. En Crète, on rencontre également, quoique plus rarement, le terme turc de "kapatouma" ("kapatma") qui signifie concubine, femme non mariée avec laquelle vit l'homme: Heuser-Sevket - Türkisch-Deutsches Wörterbuch. Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1958, 4-e édition, p.258.

11) Notons qu'à Cythère, en Crète et en d'autres régions, existe également le terme "sigrios" (par analogie avec "sigria") qui signifie rival en amour, c'est-à-dire l'époux de la femme adultère ou l'amant d'une femme mariée: Georgakas, op. cit.

12) C.L. (Centre de Recherches de Laographie Hellénique de l'Académie d'Athènes) doc. 4169,p. 148 (Alexakis, Stratsani-Pyrgos, Konitsa 1981).

13) Il s'agit plutôt d'un élément paléo-slave qui s'est installé au VI-e siècle ap. J.X. en Epire: N.G.L. Hammond - Epirus, the Geography. The Ancient Remains. The History and the Topography of Epirus and Adjacent Areas. Oxford University Press, 1967, p. 24 et 27, note 2. Du même auteur - Migrations and Invasions in Greece and Adjacent Areas. New Jersey, 1976, p. 66.

14) Alexakis - Op. cit. p. 326-327 (note). Petroppoulos - op. cit. p. 31.

15) En Grèce on rencontre également des formes intermédiaires à mi-chemin entre le concubinage et l'épouse secondaire. L'homme s'unit à une femme pour avoir des enfants qu'il adopte par la suite mais sans amener la deuxième femme chez lui et sans que cette liaison reçoive l'approbation de son épouse et de sa famille; cf. C.L. doc. 4255, pp. 186 et 213 (Alexakis, Stranoma, Nafpaktia, 1986); L.L. (Laboratoire de Laographie de l'Université d'Athènes), doc. 2860, p. 86 (Ourania D. Panayotidou, Exantheia, Leucade, 1976); doc. 2967, pp. 146-147 (Moscha Sp. Skondra, Vervaina, Kynouria, 1977); doc. 3155, p. 127 (I. Stamoulakis, Papadatou, Vonitsa, 1978); doc. 3616, p. 271 (Eleni D. Anagnostopoulou, Efpalio, Doride 1983). Le fait que ces cas surviennent dans des régions où l'on observe en règle générale la coutume de l'épouse secondaire signifie que l'homme a eu recours à cette solution vraisemblablement parceque sa femme voyait une objection à ce qu'il applique ladite coutume.

16) Petropoulos, op. cit. p. 33, note 5. Alexakis, op. cit., p. 327.

17) Le terme "sporitis" a de multiples sens: il désigne la meilleure graine que l'on conserve pour l'utiliser aux semailles de l'année suivante. Il désigne également l'animal non châtré, le bélier, le bouc, le taureau, voire le coq - destinés à la reproduction. Au sens figuré, il désigne également l'érotomane: on dit par exemple, "tu veux passer pour un sporitis?"

18) C.L., doc. 4221, p. 338 (Alexakis, Doride, 1984).

19) Cf. certains exemples: L.L., doc. 2253, pp. 79-81 (Athina St. Pateraki, Koustogerako, Chania, 1975); doc. 2276, p. 109 (Eufrosyni L. Lydaki, Ano Archanea, Herakleion, 1975); doc. 3255, p. 161 (Maria I. Vavouraki, Krya Vrissi Agiou Vassileiou, Rethymnon, 1978); doc. 3257, p. 208 (Zambia P. Voulgaraki, Melambes Agiou Vassileiou, Rethymnon, 1978); doc. 3262, pp. 246-247 (Kyriaki I. Chronaki, Smari Pediadas, Herakleion, 1978); doc. 3477, pp. 175-176 (Kyriaki E. Pandelaki, Roumeli

Mylopotamou, Rethymnon, 1980); C.L., doc. 2845, p. 50 (E. Pelekanakis, Ardaktos, Rethymnon, 1980). N. Phasatakis - I Laographia Melambon Rethymnis. Koinoniki Zoi. Athènes, 1985, pp. 255-256.



20) Cf. les exemples suivants: LL., doc. 575, pp. 53-54 (Athanasis S. Vgenopoulou, villages de Dervitselepi et Kalitsa-Amaliada, 1969); doc. 578, p. 255 (Georgia D. Thanassoula, Platiana, Olympie, 1969); doc. 1472, p. 82 (V. Stavropoulos, Village de Kynigos, Pylia, 1971); doc. 1795, pp. 116-117 (Anna K. Mazaraki, Neromylos, Pylia, 1973); doc. 2097, pp. 215-216 (Maria-Parthena A. Alexopoulou, village de Dimitra, Gortynia, 1974); doc. 2806, p. 41 (Panayota Papadopoulou, village de Saga, Thana, Vytina, Touthos, Arcadie, 1976); doc. 2814, p. 123 (K. D. Tzavaras, Miraka, Elide, 1976); doc. 2948, pp. 99-100 (Dimitra Argyropoulou, Kyparissia, Messenie, 1977); doc. 2958, p. 250 (Dimitra K. Vasilakou, Alepochori, Mantineia, 1977); doc. 2967, pp. 146-147 (Moscha Sp. Skondra, Vervaina, Kynouria, 1977); doc. 2969, p. 96 (Evangelia P. Perdikomati, Vytina, Arcadie, 1977); doc. 3072, p. 245 (N. D. Moutzouris, Voutsi, Gortynia, 1978); doc. 3074, p. 203 (Asimo K. Manetta, Myrovrissi Aigialias, Achaia, 1978); doc. 3097, p. 186 (Spyridoula Vassilopoulou, Magganiako, Messenie, 1978); doc. 3324, p. 369 (Efthymia K. Georgiopoulou, Strousi, Elida, 1978); doc. 3603 B, p. 492 (Anastasia A. Douka, Aghios Dimitrios ou Marinaki, Elide, 1981); doc. 3629, pp. 511-512 (Eleni I. Niarchou, Ambeliona, Triphylia, 1984). C.L., doc. 2175, p. 4 (G. A. Drosopoulos, Keramidia et villages dépendant de la commune de Pineieon, Elide, 1955); doc. 2185, p. 19 (G. D. Papadopoulos, Laganas Amaliadas, Elide, 1955). Voir également Petroppoulos, op. cit.; Daskalakis, op. cit. Alexakis, op. cit. (et manuscrits).

21) Cf. quelques exemples: L.L., doc. 2242, p. 86 (Maria Maraki, Lombotina - Kato Chora, Nafpaktia, 1975); doc. 2243, p. 71 (Maria D. Kollari, Kainourgio, Trihonida, 1975); doc. 2248, pp. 205-206 (Despina I. Kasse, Papadatou, Vonitsa, 1975); doc. 3150, pp. 93-94 (Iphigenia G. Phouka, Kalyvia, Agrinion, 1973); doc. 3156, p. 107 (D. P. Asvestopoulos, Sfina Valtou, Etolie Acarnanie, 1978); doc. 3350, p. 298 (Paraskevi I. Loi, Phamila, Nafpaktia, 1979); doc. 3498, p. 143 (Georgia Kyriazi, Palams Domokou, Phtiotide, 1980); doc. 3577, p. 347 (Aikaterini St. Sidiropoulou, Makryni, Doride, 1981). Cf. également les manuscrits de mes missions et notamment: L.L. doc. 4221, p. 193 etp. 338 (Doris, Phocide, 1984); doc. 4235, pp. 18, 91, 232 et 242 (Doris-Nakpaktia, 1984-1985); doc. 4236, p. 86 (Granitsa, Evrytanie, 1985); doc. 4372, pp. 175, 249-250, 266-267 et 327 (Nafpaktia, 1989).

22) Cf. quelques exemples: L.L., doc. 738 (Anna G. Triandaphyllou, Pardalitsa, Dodone, 1968); doc. 2156, p. 83 (Eftychia I. Sarra, Kastri, Igoumenitsa, 1974). C.L., doc. 4092, p. 170 (Alexakis, Mandrotopos, Parmaythia, 1979). La plupart des cas que je connais en Epire concernent des pasteurs arvanito-vlaques (Karagounides). Sous la domination ottomane, en Epire, on appelait également sigries les femmes des Grecs musulmans qui pratiquaient la polygynie.

23) Face à ma question "Et si cela se produisait dans votre village?" les réponses des hommes et des femmes sont révélatrices: "la première femme l'égorgerait", ou "la première femme le tuerait à coups de hache". Toutefois, la plupart des informateurs savaient que la coutume était largement répandue à Valto et Agrinion.

24) L.L., doc. 3044, pp. 66-67 (Angeliki Lambiri, Lithakia, Zante, 1977); doc. 3466, pp. 237-238 (Sofia R. Kotsi, Kouramades, Corfou, 1980); C.L. doc. 2008, p. 21 (E. Gourzis, Katouna Karyoton, Leucade, 1953). Petropoulos, op. cit.

25) Nous disposons d'informations éparses sur la pratique de cette coutume à l'époque de la Turcocratie et plus tard dans d'autres régions du monde grec, en dehors des zones où elle était répandue, comme Trikeri, l'Attique, les îles de l'Egée (Skiathos, Chios, etc.) Nous ne disposons pas de détails concernant le cadre socio-économique plus vaste, à part la description que nous livre A. Papadiamantis dans sa nouvelle "Le mariage de Carachmetis" (oeuvres complètes, ed. Ch. Yiovani, Athènes, 1972, tome V, pp. 156-163). A noter qu'après 1922 la coutume s'est étendue aux réfugiés qui se sont installée dans les regions où elle prévalait.

26) Sur les Albanais (Guègues Mirdites) cf. Ismet Elezi -"Traits du droit coutumier albanais"; La Conférence Nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976), Ed. Académie des Sciences de la République d'Albanie, Tirana, p. 239. Sur les Yougoslaves (Serbes, Monténégrins) cf. Jasna Belović - Die Sitten der Südslawen. Paul Arets, Dresden, 1927, pp. 138-139 qui écrit que la première femme, si elle est belle est considérée comme "la fleur de la maison" et la seconde, l'inoča, comme "l'arbre porteur de fruits". Cf. également Paul H. Stahl "Et ils se marièrent et ils eurent beaucoup d'enfants". Le prix de l'alliance en Méditerranée, coll. dirigée par John Peristiany, volume paru sous la rédaction de Marie-Elisabeth Handman, CNRS, Paris, 1989, pp. 278-284. Du même auteur, "The fictitious Consanguinity. Some Balkan examples". Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 13, Paris, 1987, p. 59.

27) S. H. Cross - Les civilisations slaves à travers les siècles. Payot, Paris, 1966, pp. 26-27.

28) Sur les sens du mot inoča, cf. Fr. S. Krauss - Slavische Volksforschungen. Verlag Wilhelm Heims, Leipzig, 1908, p. 172. Erich Berneker - Slavisches Etymologisches Wörterbuch, vol. I. A.-L. Karl Winter, Universitätshandbuchhandlung, Heidelberg, 1908-1913, pp. 430-431.

29) Cf. également Alex. Ranasinghe - "The Betrothal and Marriage Customs of the Hebrew during the Time of Christ". Folklore, 81/1970, pp. 50-71.

30) Cf. Petropoulos, partout où il y fait référence.

31) Gerard Walter - I Kathimerini zoi sto Vyzandio ston aiona ton Komninon (1081-1180). Ed. Océania, Athènes, 1970, p. 278, note 5 (traduit du français par K. Panayiotou). Ph. Koukoules -"Symvoli is tin kritikin laographian epi Venetokratias". Epetiris Eterias Kritikon Spoudon, 31/1940, pp. 16-17. E. M. Papadakis - Morphe tou laikou politismou tis Kritis tou 15ou ke 16ou aionos kata tas grammatiakas pigas.Thèse de doctorat, Athènes, 1976, pp. 68 sq. Sur les interdits, cf. D. S. Guinis - Perigramma Istorias tou Metavyzandiou Dikaiou. Pragmatiai Akadimias Athinon, n° 26, Athènes 1966, le mot "digamie" dans l'index. Radu Constantinescu -"La digamie dans le droit canon du sud-est européen et les pénitentiels roumains (XIV-XVII siècles)". Revue des études sud-est européennes, 19/1981, pp. 673 sq. K. Armenopoulos - Prochiron nomon i exavivlos. Ed. Dodoni, Athènesn 1971, pp. 274-275.

32) Ces usages sont pratiqués dans de nombreuses régions du monde: cf. J. Goody - "Strategies of Heirship. Comparative Studies", in Society and History, 15/1973, pp. 3-20.



33) Goody (Class and Marriage in Africa and Eurasia". American Journal of Sociology, 76/1971, pp. 583-603) met la polygynie en rapport avec l'exogamie, l'héritage patrilinéaire et l'anisogamie, et la monogamie avec l'endogamie, l'héritage bilatéral et l'isogamie ou homogamie. Il voit dans la polygynie et l'héritage bilatéral des institutions contradictoires (dot etc.). Du même auteur- Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domaine. Cambridge University Press, 1976, passim.

34) J. N. Andromedas - Women, Vengeance and Unilineal Descent Groups (polycopié). Bien entendu, la théorie selon laquelle il n'y aurait pas eu de famille multinucléaire dans le Magne est erronée: cf; Alexakis, op. cit., pp. 193 sq.

35) Il ne semble pas exister chez les Saracatsans ce qui s'explique peut-être par l'absence chez ceux-ci de groupes patrilinéaires: cf. J. K. Campbell - Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values on a Greek Mountain Community. Oxford University Press, 1964.

36) Cf. mes études: "Ta geni...; - I exagora tis nyphis. Symvoli sti meleti ton gamilion thesmon sti neoteri Ellada. Athènes, 1984. - "I simaia sto gamo. Teletourgia, exaplosi, proelefsi". Ethnologiki Meleti, Athènes, 1991. De même, Maria Couroucli - Les oliviers du lignage. Maisonneuve et Larose, Paris, 1985. M. Herzfeld - The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village. Princeton University Press, 1985.

37) Du point de vue de la mentalité et de l'idéologie l'institution peut être rapprochée du vécu des pasteurs qui, dans leurs conceptions de la société, transposent fréquemment des représentations et des modèles d'organisation du troupeau: moutons à sonnailles, non châtres et brebis.

38) Il existe un vaste bibliographie sur le sujet. Le débat se concentre essentiellement autour de la question suivante: la polygynie est-elle due à des raisons démographiques, économiques ou liée à la reproduction? Sur les raisons démographiques et la polygamie (polygynie, polyandrie) cf. M. E. Stephens -"Half a Wife is Better that None. A Practical Approach to Nonadelphic Polyandry". Current Anthropology, 29/1988, p. 355. D. R. White et M. L. Burton - "Causes of Polygyny. Ecology, Economy, Kinship and Warfare". American Anthropologist, 90/1988, p. 873. Murdock avait soutenu la thèse des causes économiques, thèse admise par certains anthropologues. Goody défend les causes liées à la reproduction et aujourd'hui sa thèse est admise par la plupart des spécialistes: G. P. Murdoch - Social Structure. The Macmillan Company, New York 1949, p. 36. R. Clignet - Many Wives, Many Powers. Northwestern University Press, 1970. Goody - Production... . Pour une étude plus générale, cf. également D. R. White - "Rethinking Polygyny. Cowives, Codes and Cultural Systems". Current Anthropology, 31/1989, pp. 524 et 567. Du même auteur, "On the Explanations of Polygyny. Additional Source Materials". Current Anthropology, 31/1990, p. 313. En fait, des paramètres démographiques, économiques et liés à la reproduction fonctionnent parallèlement. Ainsi, des revenus élevés, un âge avancé et la productivit£é de l'homme sont autant de facteurs en faveur de la polygynie. Le haut degré de fécondité et la jeunesse de la femme constituent en revanche des facteurs négatifs: Amyra Grossbard, "The Case of Maiduguri". Current Anthropology, 17/1976, pp. 704-705.

39) Le droit canon de la période byzantine était très circonspect quant à l'extension des motifs de divorce. Sous la domination ottomane, le patriarcat fut néanmoins obligé de devenir plus souple et d'inclure la stérilité au nombre des causes de divorce, et cela en raison du risque d'islamisation des intéressés qui, afin d'obtenir le divorce recouraient au Cadi turc (juge religieux). On observe ce phénomène surtout en Crète: D. S. Guinis - "Endeka episkopiké apophasis diazigiou en Criti epi Tourkokratias". Epetiristis Eterias Vyzandinon Spoudon, 25/1955, pp. 121-123. Du même auteur, "I logi diazigiou epi Tourkokratias". Hommage à Pericles Vizoukidis, Thessalonique, 1963, pp. 239, 242 et 253. Toutefois, la prise d'une épouse secondaire dissuadait de répudier la première ce qui limitait les divorces. Il s'agit là d'un phénomène observable dans de nombreuses régions du monde: Laura Betzig - "Causes of Conjugal Dissolution. A Cross-Cultural Study". Current Anthropology, 30/1989, p. 661.

40) Alexakis - Le prix de la fiancée..., op. cit. p. 108.

41) Cet usage ne diffère pas fondamentalement du mariage avec "kepinio" (en turc "kembin") que l'on rencontrait pendant la domination ottomane. Ce contrat était un mariage civil provisoire qui pouvait devenir durable et consistait dans l'octroi d'une récompense pécuniaire ou autre ("kepinio") à la femme. Le mariage avec kepinio a son origine dans le droit musulman et se faisait devant le cadi. De tels mariages étaient contractés entre chrétiens mais également entre musulmans et chrétiens: Guinis, op. cit. p. 250. N. Pandazopoulos - Ecclisia ke Di keon is tin Chersonison tou Aimou epi Tourkokratias. Thessalonique, 1963, p. 756.

42) Alexakis - Ta geni... p. 328.

43) C.L., doc. 4372, p. 327 (Alepochori, Doride).

44) L.L., doc. 3477, pp. 175-176 (Roumeli Rethymnon, Crète, 1980).

45) L.L., doc. 1795n pp. 116-117 (Neromylos Pylias, Messénie, 1973).

46) C.L., doc. 4092, p. 170 (Mandratopos Thesprotie).

47) "A Sotaina, quelqu'jun prit une soeur en mariage. Il n'eut pas d'enfants et prit alors la seconde soeur. C'était un sogambros. Ensuite il alla à Diakofto et ils vécurent là tous les trois" (C.L., doc. 4235, p. 91; Panormos, Doride). Il est difficile de déterminer dans quelle mesure se pratiquaient en Grèce la polygynie sororale et le sororate. Il semble toutefois que la société ait été résolument opposée à la polygynie sororale, alors qu'il existait une tolérance beaucoup plus grande pour le sororate, notamment si la soeur qui était morte avait des enfants et que la tante pouvait s'occuper d'eux et mieux les protéger. Le plus souvent, ces usages étaient pratiqués par les sogambros mais il retsaient rares. Je connais des cas de ce type dans les sous-préfectures de Philiates, Nafpaktis et d'Attique.

48) Le cas d'Ochtia selon des informations orales rapportées par Fotis Bindas. Pour Pardalitsa, cf. L.L., doc. 738, p. 318.

49) J. E. Krige et J. D. Krige - The Realm of a Rain Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society. Oxford University Press, 1956, p. 159.



50) Souvent ces femmes payent le "prix de la fiancée" pour les femmes qui vont procréer et assument donc la place du père: Krige, Krige, op. cit. p. 141. Lucy Mair - Le mariage. Etude anthropologique. Payot, Paris, 1974, pp. 61-62.

51) Cf. "Une fois, ici un homme de nos villages s'était marié avec une femme plus vieille que lui. Et naturellement elle ne pouvait pas avoir d'enfants. Maintenant, vous dire pourquoi il s'était marié avec elle, je n'en sais rien. En tous les cas, après un certain temps, comme l'homme voulait avoir un enfant, il décida de se remarier. Il le dit à sa vieille femme, et celle-ci ne fit pas d'objection. Il se maria donc avec une autre femme et il eut des enfants, mais l'autre, la première, il l'avait toujours à la maison. Une peu comme une belle-mère, comme une mère. (L.L., doc. 3577, Makryni, Doride, 1981). Cf. également certaines informations remontant au siècle dernier (1824) émanant de Trikeri (Volos): "Par le présent contrat, je soussignée certifie que d'un commun accord avec mon ex-mari Nikolo N. et celui-ci étant pleinement consentant, je lui donne le droit de se marier, du fait que nous sommes sans descendance, là où Dieu l'éclairera. A compter d'ajourd'hui et à l'avenir, je fais de lui mon fils adoptif et également maître de tous mes biens, maternels et paternels, mobiliers et immobiliers. Nicolo quant à lui s'occupera de moi et me gardera comme sa mère et j'habiterai sous son toit jusqu'à mon dernier souffle... Si Nicolo manque à sa promesse, je redeviens maîtresse de toute ma fortune et Nicolo est dépossédé. Quiconque voudrait enfreindre le présent testament aura la malédiction des 318 Pères de notre Eglise..."; Guinis, op. cit. p. 294, n0 729.

52) "Et un certain Tz. de Skala prit une seconde femme auprès de lui. Il eut un enfant avec la première mais il aima néanmoins la seconde. Celles-ci habitaient ensemble dans la même maison et elles s'aimaient bien. La première mourut et il épousa la seconde. Lorsque Tz. mourut, la seconde femme se remaria mais elle laissa sa fortune aux enfants de la première. L'une protégeait les enfants et l'autre les bêtes avec le fusil". (L.L., doc. 4238, op. cité p. 232; Rigani Nafpaktia). Et encore: "Ici à Krestaina, Tz. a deux femmes et on se demande comment il s'y est pris pour avoir deux femmes dans une seule maison sans qu'elles se disputent jamais. Elles ne se sont jamais dit un mot méchant" (L.L., doc. 2969,p. 96; Vytina Arcadie, 1977). Cf. également les informations venant de Crète: "Si elle n'avait pas d'enfants, elle pouvait se mettre d'accord avec son mari pour qu'il prenne une autre femme pour faire des enfants. La première ne partait pas de la maison ou si elle partait, plus tard, elle avait de bonnes relations avec son mari, son autre femme et ses enfants. C'était de nouveau comme un vrai foyer" (Phasatakis, op. cit. pp. 255-256). Cf. également: "Moi, je me rappelle une fois dans mon village à Lakous, il y avait un homme à qui sa femme n'avait pas donné d'enfants. Du moins, c'est comme ça qu'il disait sans même savoir si c'était pas lui le responsable... A la fin, il prit une autre femme mais tout en gardant la première. Une première année passée, une deuxième année aussi, il attend qu'elle lui fasse un enfant: rien. Ainsi l'idée lui vint que c'était peut-être à lui la faute. Le plus bizarre c'est qu'à sa mort, ses deux femmes le pleuraient" (L.L., doc. 2253, p. 79; Koustoyerako, Chania).

53) Daskalakis, op. cit. pp. 330-331.

54) L.L., doc. 2814, p. 123 (Miraka, Elide).

55) C.L., doc. 4372, pp. 327-328 (Elatou, Nafpaktia).

56) C.L. doc. 4255, p. 215 (Stranoma, Nafpaktis).

57) La reconnaissance du père par acte notarié s'effectue avec le consentement de la mère. En cas de dissension entre les parents, la reconnaissance se fait devant la justice, cf; Code Civil et Droit Introductif (en démotique, Décret présidentiel 456/1985), 3-e édition sous la direction de S. S. Spiridakis, Ed. Ant. N. Sakoulas, Athènes-Komotini, 1985, articles 1975-1979.

58) C.L., doc. 4352, pp. 249-250 (Ano Chora, Nafpaktia).

59) Si une première femme n'avait pas d'enfants, il en prenait une autre après en avoir discuté avec la première et si elle le voulait également. Si elle était d'accord, elle restait là et aidait sauf que la nuit, elle aussi voulait un petit quelque chose et elle se disputait avec l'autre quand le patron s'en allait" (L.L., doc. 2276, p. 75; Ano Archanes, Héraklion).

60) Petropoulos, op. cit. p. 28. Daskalakis, op. cit., p. 100. Alexakis, Ta geni... pp. 330-331. Il arrivait que la jalousie entre les deux femmes conduise à un dénouement tragique. Une histoire dramatique est rapportée par Daskalakis dans sa nouvelle "I sigria", inspirée par des souvenirs d'enfance. Notons que chez les Juifs, le terme qui désigne la femme secondaire "Hassarah" signifie ennemi femelle (Westermarck, op. cit. p. 93). Chez de nombreux peuples africains, il existe un mot pour les femmes qui ont un mari et dont la racine est en rapport avec la jalousie: Goody, Production..., p. 43.

61) C.L., doc. 2845, p. 50 (Ardaktos, Rethymnon, Crète).

62) Petropoulos, op. cit. p. 30.

63) Murdock, op. cit., p. 31. I Schapera - Married Life in an African Tribe. Faber and Faber Ltd, Londres, 1966, p. 100. Les anthropologues relient les cas où les femmes ont des habitations séparées à la polygynie généralisée et les cas où elles habitent dans la même maison à la polygynie sororale: cf. White, op. cit.,pp. 530 et 549. En Grèce il n'existe de toute façon pas de règles.

64) Alexakis, Ta geni... pp. 329-330.

65) L.L., doc. 738, p. 318 (Pardalitsa, Dodone).

66) Alexakis, Ta geni... p. 331.

67) Cf. Margaret Kenna -"Houses, Fields and Graves. Property and Ritual Obligation on a Greek Island". Ethnology, 15/1976, pp. 21-34.

68) La tendance à la monogamie s'observe même dans les sociétés polygyniques où il existe une première dame ou première épouse dont le statut est supérieur à celui des autres. Dans d'autres cas, la place de la femme dans la hiérarchie est définie non pas par l'ordre de mariage mais par la situation sociale personnelle antérieure de l'épouse (Westermarck, op. cit., p. 29-33).

69) Cf. certains exemples: "Un homme n'avait pas eu d'enfants et il prit une autre femme plus jeune. Il ne l'avait pas épousée. Il eut des enfants et la première femme jouait le rôle de la belle-mère. Et ils habitaient tous les trois dans une seule maison. Et cet homme vit encore aujourd'hui". (L.L., doc. 2248, p. 205; Papadatou, Vonitsa, 1975). Ou encore "C'est surtout dans le temps que l'homme se mariait avec une deuxième femme, trouvée par la première femme qui baptisait aussi le premier enfant. La première femme avait la préséance dans la maison et était comme la belle-mère de la deuxième épouse. La deuxième épouse était pour la procréation et les travaux. Presque tous les soirs, elle dormait seule ou avec ses enfants. Le mari dormait avec la première. S'il y avait un lit, la première y dormait et l'autre couchait pas terre". (C.L., doc. 578, p. 225; Platiana, Olympie).

70) C.L., doc. 4235, pp. 18 et 19 (Amygdalia, Doride).

71) Petropoulos, op. cit. p. 31. Daskalakis, op. cit.

72) C.L., doc. 4255, p. 150 (Arachova, Nafpaktia).

73) Selon Westermarck (op. cit. p.4, note 2), les cas de polygynie exceptionnelle avec monogamie regulière sont deux fois plus nombreux que les cas de polygynie généralisée.

74) St. C. Skopeteas - "Eggrapha idiotika ek dytikis Manis ton eton 1547-1830". Epetiris archeiou istorias Ellinikou Dikeou, 3/1950, p. 107. Les cas de digamie mentionnés par le métropolite Joseph et pour lesquels, comme lui-même le déclare, il n'est pas possible de préciser s'il y a eu célébration religieuse, viennent des cinq communes de la province: Lagia, Kolokynthio, Malevri, Karyoupoli et Gytheion. On peut en déduire qu'il y avait environ 2 à 3 cas par vilage. Daskalakis confirme ce chiffre en mentionnant par des informations directe 3 à 4 cas pour un village donné. Ces dernières années, les cas diminuent ce qui n'a rien d'étonnant. Ainsi, dans le Péloponnèse et en Sterea Ellada, il semble que nous trouvions un cas pour 2 à 3 villages. Nous ne rencontrons que rarement deux cas dans le même village. Il est donc facile de classer la prise d'une épouse secondaire en Grèce dans la catégorie de la polygynie exceptionnelle ou limitée, pratiquée pour des raisons spécifiques par des personnages marquants dans chaque village (chefs de tribus, propriétaires fonciers par exemple): White, op. cit., p. 876.

75) C.L., doc. 4235, pp. 232-233 (Nafpaktia).

76) L.L., doc. 3629, pp. 511-512 (Ambelionas Tryphylias, Messénie).

77) Cf. les paroles de l'informateur: "...Il y avait un cas semblable à Keri où un homme avait une femme qui n'avait pas d'enfants et la femme consentit à ce qu'il prenne une autre fille pour faire des enfants. Et il l'avait chez lui avec sa femme. Il divorçait comme on dit de sa première femme. Il s'est marié avec l'autre et il a eu des enfants avec l'autre. Et ils ont vécu. Et aujourd'hui il y a encore un cas comme ça.C'est un cas comme celui d'Abraham et de Sarah si vous avez lu la Bible. Elle avait pas d'enfants et il a pris Agar, l'autre, et il a eu Ismaël" (L.L., doc. 3044, pp. 66-77; Lithakia, Zante, 1977).

78) Yomo Kenyata - Brosta sto vouno Kenya. Ed. Morfossi, Athènes, 1956, p. 191 (traduit de l'anglais par P. Th. Nikou).

79) N. G. Politis -"Gamilia symvola". Symmeikta, tome II, 2-e édition, Athènes, 1975, p. 262. Cf. également Goody, Production..., pp. 41 et 44.

80) Jerôme Carcopino - I Kathimerini zoi sti Romi sto apogio tis aftokratorias. Oceanis, Athènes, 1971, pp. 109-110 (traduit du français par K. Panayiotou).

81) G. Walter - op. cit., p. 194.

# LA CHASSE HEROIQUE

Mihai Coman

"Le jeune homme s'en va chasser / Dans la forêt vierge..." Ces deux vers sont significatifs du décor et de l'esprit des Noëls chantés par les jeunes hommes en Roumanie, car ils esquissent les conditions qui valent aux protagonistes la consécration - la chasse, et le cadre typique de son aventure - la nature sauvage. Loin d'être fortuite, l'association des trois termes, jeune homme - chasse - nature, est essentielle aussi bien dans l'ordre des formes et des modalités immédiates de signification, que dans celui des catégories culturelles sous-jacentes du système logique fondateur.

Pour la présente discussion nous avons choisi (parmi les plans multiples sur lesquels se manifestent les termes de ce microsystème) celui du modèle intelligible, à savoir de la construction théorique par laquelle la méditation traditionnelle établit les positions, les fonctions et les valeurs culturelles spécifiques, tout autant des composantes que de l'ensemble. En faisant jouer dans le cadre de ce modèle les signes et les significations, elle domine l'univers environnant par la mise en ordre et la sémantisation; elle préfigure par ses différentes combinaisons (ayant ou non un correspondant dans le réel ou l'ayant seulement dans le conceptuel) certains aspects ou tendances possibles du devenir réel. Comme dans les cultures populaires le modèle intelligible n'a pas la forme d'un discours articulé ou d'une doctrine présentée comme telle, c'est la recherche qui doit le découvrir dans son exercice même, dans les langages et les structures qui le concrétisent. La recherche scientifique permet, en commençant par les acceptions et les sens des "signes" en action, d'arriver aux valeurs et aux fonctions catégorielles des "signes en système". Nous passons ainsi du langage du code, de la corrélation épique ou lyrique, à la corrélation logique, du sens à la signification.

Si nous prenons comme premier référent les Noëls "de jeune homme", nous observons que la chasse n'y est jamais attribuée au fermier, au juge, à l'empereur ou à un groupe d'hommes mais au contraire, elle est de façon quasi apodictique l'attribut par excellence d'un jeune homme. D'autre part, elle est extrêmement différente, par son contenu et son objet, de la chasse paysanne, telle qu'elle apparaît dans les témoignages ethnographiques et historiques; on va à cheval, muni d'un javelot ou d'un arc, on poursuit de grosses bêtes, parfois fantastiques (le cerf, la biche, l'aurochs, le serpent, le lion) et finit par un affrontement héroïque, l'animal étant terrassé parfois à la suite d'un corps-à-corps. Troisièmement, la chasse ne se déroule jamais à proximité ou dans le périmètre placé sous le contrôle du village (à savoir le jardin, le verger, les prés, les prairies les bocages, les sous-bois) mais a lieu au contraire quelque part à "l'extérieur", le plus loin possible de la zone humanisée, dans un territoire inconnu, quasi inaccessible.

Ces caractéristiques prouvent qu'il y a une évidente non-concordance opposant d'une part l'acte et les protagonistes réels, de l'autre les faits et les héros consacrés par le modèle culturel, entre les plans ethnographique et littéraire, entre l'acte et le système d'idées. En synthétisant d'un côté les documents ayant trait à la chasse paysanne (Nania, 1977, pp. 119-128, 139-149, 173-178; Buturà, 1978, pp. 267-275; Vuia, 1960, pp. 364-384; Iordache, 1986, pp. 214-245) et de l'autre les éléments définissant la chasse héroïque que décrivent les Noëls (Bràtulescu, 1981, pp. 202-216), nous obtenons pour les deux types de chasse paysanne et héroïque, le système de critères distinctifs suivant:

ESPACE
proche (zones situées à proximité du village /vs/ éloigné (zones inconnues)
MOMENT
Convenable (non marqué rituellement ni symboliquement) /vs/ consacré (marqué symboliquement - le matin)
PROTAGONISTES
Un groupe d'hommes, un fermier /vs/ un jeune homme
MOYENS
Outils (pièges, filets, bâtons) /vs/ armes (lances, arcs)
CAPACITES HUMAINES
Habileté technique /vs/ art de la guerre, du combat
CONTACT
Indirect (dans la plupart des cas) /vs/ direct (parfois même corps-à-corps)
OBJET
Animaux de petite et de moyenne taille /vs/ grands animaux (parfois fabuleux)
BUT
Pratique /vs/ mythique-cérémoniel (vise la consécration et l'intégration sociales du jeune homme)

Les folkloristes s'accordent pour affirmer que, par ses accessoires, la chasse héroïque tire son origine des fastueuses chasses princières du moyen âge roumain. Ceci ne veut nullement dire que le texte populaire copie la réalité historique, ou que le modèle du héros rural est synonime de l'image - même emblématique - du prince moyenâgeux. En fait, les Noëls reprennent des éléments de décor (l'atmosphère somptueuse, la tenue et les armes, les moyens et les buts de la chasse) parceque ceux-ci conviennent mieux à leur structure et à leur fonction de consécration. Aussi, soit sous la protection de l'atmosphère médiévale de la "cour" (à une époque de "communauté culturelle, où la culture de cour ne se distinguait pas essentiellement de la culture paysanne" - Pop, Ruxăndoiu, 1976, p. 150), soit en raison de la force émotionnelle de pareilles manifestations solennelles "vues, vécues et chantées par la paysannerie de l'âge féodal" (Herseni, 1977, p. 251), la chasse héroïque dont parlent les Noëls reprend et développe sur le plan du schéma épique et des détails figuratifs, de nombreux caractères essentiels des chasses princières. Au-delà de ces aspects, la chasse, en tant que signe culturel, ne fonctionne pas dans le système de représentations spécifiques de notre civilisaiton traditionnelle, uniquement sur la base des caractéristiques et des sens hérités ou transfigurés du vocabulaire symbolique moyenâgeux. Sa valeur, son sens et ses implications sémantiques sont bien plus amples, plus subtils; pour les comprendre dans toute leur complexité il nous faut tout d'abord établir la position occupée par ces signes dans la triade mentionnée au début. 22

Si dans le plan des formes d'expression le jeune homme apparaît comme le terme actif de la triade (c'est lui qui sort du village, qui cherche, qui traque, qui chasse et qui rentre victorieux), sur le plan des structures logiques c'est la chasse qui est le facteur dynamique.

En effet, la relation entre le héros et la bête (entre l'homme et la nature) ne saurait s'accomplir par elle-même, ne saurait être une relation par sa simple énonciation. Pour qu'elle devienne effective, pour que ses termes entrent en contact et s'influencent réciproquement, en se modifiant, il est nécessaire qu'intervienne un troisième élément, l'opérateur binaire. C'est cet opérateur qui effectue la relation, qui lui donne un sens et une valeur culturels, qui l'oriente dans le conetxte et, par les implications conceptuelles sous-jacentes, l'intègre dans le système général des catégories mentales.

Nous avons fait remarquer dès le début, et les textes folkloriques le disent également, que le jeune homme ne chasse jamais dans le périmètre naturel connu et utilisé par l'homme; il quitte le village, sort de la zone cultivée et s'enfonce dans la forêt vierge, dans des territories inconnus et fabuleux par ce qu'ils ont de non-humain. Autrement dit, il franchit la frontière de la nature humanisée pour pénétrer dans la nature sauvage. Ainsi, la chasse ne lie-t-elle pas deux êtres isolés, mais deux systèmes: "Mais - affirme Traian Herseni - le combat entre Ioan Beau-Vaillant et le cerf est indubitablement le combat entre la forêt et le terroir, entre la nature sauvage et la nature cultivée /.../ L'un des personnages est lié à la montagne, aux vallées profondes, aux sources et à l'herbe et représente la nature sauvage; l'autre est proche de la cour, des vergers, des champs de blé, des fontaines, des boeufs, des domestiques /.../ c'est-à-dire représente la nature cultivée ou, plus exactement, la culture humaine en lutte avec l'empire de la nature" (1977, p. 329).

Le syntagme "nature cultivée" semble cependant restrictif; l'horizon humanisé, marqué par le sceau du travail et par la présence de l'homme, est plus large et comprend aussi les espaces n'ayant pas reçu d'utilisation agricole (pâturages, prairies, boqueteux, sous-bois), mais appartenant toujours à l'homme, qui le connaît et les assimile socialement. Le mot "domestique" rend mieux l'idée de contact avec l'humain, l'idée d'une nature qui est entrée en dialogue avec l'univers de la culture, s'intégrant de la sorte dans le monde de la civilisation. En même temps, si l'argument cognitif est un critère pour l'intégration culturelle, l'inconnu se manifeste comme facteur de mythologisation. Comme cette zone échappe à leur contrôle, et qu'ils n'ont aucune idée de ce qu'elle est (ou pourrait être), les habitants du village la construisent mentalement, la placent sur un plan symbolique et fabuleux. La nature sauvage devient ainsi une nature mythique, primaire, fertile, violente et aveugle. Elle est essentiellement ce que la nature domestique ne l'est pas; ses attributs fondamentaux ne sont que l'inverse des caractéristiques de la nature connue. Aussi certaines créations folkloriques décrivent-elles ce territoire, appartenant à une nature "autre" que la nature proche, comme un endroit où ne se font jamais entendre les sons et les bruits de la vie domestique: aboiements de chiens, bêlements de moutons, cris d'hommes, tintements de cloches. Par contraste, la nature convoitée, idéalisée, porte toujours la marque de la présence humaine: c'est ici que s'unissent le bruissement du hêtre et la voix de l'homme, le chant des oiseaux et les sonnailles des animaux, le souffle du vent et les claquements des fouets. Les traits distinctifs de la nature domestique (que le lecteur peut aisément répertorier dans n'importe quelle anthologie de poésie populaire) se situent donc à mi-chemin entre culture et nature, étant autant de marques de la présence de l'homme dans la nature, de la concordance entre ses activités et les mouvements ou les phénomènes du cosmos.

Il est intéressant de remarquer que, dans le cadre de la chasse, les trajets des protagonistes sont identiques, marqués par le fait de sortir de leur espace respectif et d'y retourner. Ainsi, le cerf, tout comme le lion, le "dolphe" (animal aquatique fabuleux et

maléfique de la mythologie roumaine), l'aurochs - pénètre secrètement ou à découvert dans les zones de la nature apprivoisée; il défie par là l'humain, car en franchissant les frontières conceptuelles il met en question l'ordre du monde, les classifications et les rôles assignés à chacun de ses éléments et secteurs. A preuve, la croyance que "si les bêtes sauvages entrent dans le village, c'est mauvais signe" (Gorovei, 1915, p. 291). Ainsi, le cerf se nourrit "Vers le soir / Dans le champ de seigle / Vers la nuit / Dans le blé mûr / Vers l'aube / Dans le jardin aux fleurs". De manière analogique, l'aurochs vient et saccage les plates-bandes du jardin de la jeune fille; le dolphe vole les pommes du pommier de son hôte; le lion ou le serpent menacent la paix du village. Dans un premier temps, chacun d'eux quitte indemne le territoire de la nature humanisée et rentre triomphateur chez lui, dans cet "au-delà" que constitue la nature sauvage.

D'autre part, le jeune homme quitte lui aussi le monde familier, pénètre dans la nature sauvage, parvient à découvrir l'antre de la bête, défie celle-ci et la vainc la tuant ou la capturant, pour rentrer ensuite victorieux dans son village. Par son parcours et par son acte, le héros se comporte de la même manière que sa victime: au point de vue structurel il n'y a aucune différence entre le jeune homme et le cerf, le lion, l'aurochs, le serpent, car ils sont agresseurs et ils atteignent leur but. La différence est que le sujet de la première "chasse" devient l'objet de la seconde. On constate que le jeune homme se comporte tout aussi "sauvagement" que la bête chassée; en chassant, il n'apprivoise pas la nature comme cela se fait dans les occupations traditionnelles (culture des champs, élevage, artisanat, commerce), mais au contraire se comporte comme s'il était devenu lui-même une nature sauvage, une énergie incontrôlée et farouche. De nombreuses recherches de mythologie comparée ont prouvé que dans l'univers archaïque ou folklorique des représentations, le chasseur et (en ligne descendante) le guerrier revendiquent toujours, comme archétype mythologique les animaux féroces.

C'est pourquoi, une fois la chasse finie, rentré au village, le jeune homme doit être assimilé et reintégré dans la culture; c'est là le sens profond qui rapproche la chasse et le mariage, transforme le gibier en cadeau de noce ou en prétexte de louanges pour de futures noces. Tout comme dans le cas du "furor" guerrier, qui, pour s'apaiser et éviter les excès, a besoin qu'intervienne le facteur féminin (comme le prouvent les études remarquables de Georges Dumézil). La fureur, l'élan du chasseur, ne s'éteignent qu'après une intervention déviatrice, créant un canal culturel qui draine et absorbe de manière "civilisée" le trop-plein d'énergie accumulé dans l'acte de la chasse. Pour l'égarement et la fureur belliqueuse il existe des textes populaires où on pose le problème de la maîtrise et de la perte du contrôle de ces énergies (Coman, 1980, pp. 160-161); par contre, nous n'avons jusqu'à présent trouvé dans le folklore roumain aucun exemple d'une chasse dépassant les bornes, d'un excès cynégétique dégradant comme décrivent les mythes de la Grèce ancienne ou certaines légendes moyenâgeuses européennes. Nous avons naturellement trouvé des exemples de chasse inachevée, de chasse devenue à la suite d'une erreur source de souffrance pour le protagoniste. Dans le genre épique, le jeune homme qui n'abandonne la poursuite et prolonge trop sa chasse, entre le plus souvent dans un territoire interdit, transgresse une norme, subit un châtiment, se voit obligé de passer différentes épreuves. De même, la métamorphose des neuf fils du vieillard qui, découvrant la trace d'un cerf, "Tant et si bien le poursuivirent / Qu'ils s'égarèrent / Et se firent / Neuf cerfs des montagnes", souligne plutôt la condition ambivalente de "maudit" du chasseur, l'antinomie entre la condition animale et celle humaine, entre l'état sauvage et celui culturel. Les échos de la chasse disparaissent ainsi, elle apparaît plutôt comme un prétexte, et fait place à un débat portant sur l'incapacité de l'animal (même sous une forme pensante d'homme métamorphosé) de vivre et de se conformer aux contraintes de l'existence sociale. Nous pensons pour notre part que, dans le système des représentations traditionnelles, la tension inhérente à l'acte de chasser se trouve tempérée par une "sourdine" symbolique, à savoir par le saut dans la métaphore.

## BIBLIOGRAPHIE


BRATULESCU, Monica - Colinda românească (Les Noëls roumains). Bucarest, Minerva, 1981.

BUTURA, Valer - Etnografia poporului român (L'ethnographie du peuple roumain). Cluj, Dacia, 1978.

COMAN, Mihai - Izvoare mitice (Sources mythiques). Bucarest, Cartea Românească, 1980.

COMAN, Mihai - Mitologie populară românească (Mythologie populaire roumaine). Bucarest, Minerva, 1986.

GOROVEI, Artur - Credințe și superstiții (Croyances et superstitions). Bucarest, Socec, 1915.

HERSENI, Traian - Forme străvechi de cultură populară românească (Formes archaïques de la culture populaire roumaine). Cluj, Dacia, 1977.

IORDACHE, Gheorghe - Ocupații tradiționale pe teritoriul României (Métiers traditionnels en Roumanie). Craiova, Scrisul Românesc, 1986.

NANIA, Ion - Istoria vânătorii în România (L'histoire de la chasse en Roumanie). Bucarest, Ceres, 1977.

POP, Mihai et Pavel RUXANDOIU - Folclor literar romànesc (Folklore littéraire roumain). Bucarest, Didactica, 1977.

VUIA, Romul - Studii de etnografie și folclor (Etudes d'ethnographie et de folklore). Bucarest, Minerva, 1980.

# VALER BUTURA
# ET LA CULTURE SPIRITUELLE DU PEUPLE ROUMAIN

Iordan Datcu

Avec une exigence exemplaire envers lui-même, Valer Buturà (1910-1989) commençe la publication de ses grands ouvrages de synthèse seulement à partir de ses soixante-dix ans, après un demi-siècle de recherches. Il faut désormais citer ses ouvrages désormais fondamentaux: "Etnografia poporului român" (L'Ethnographie du peuple roumain - 1978), "Enciclopedie de etnobotanicà româneascà"(Encyclopédie d'ethnobotanique roumaine - vol. I Bucarest 1979; vol. II Paris 1988) et "Stràvechi màrturii de civilizaţie româneascà. Transilvania" (Témoignagnes de l'ancienne civilisation roumaine. La Transylvanie - 1989). Ce sont les ouvrages qui définissent l'activité de recherche de Valer Buturà, mais son image n'est pas encore complète. A un certain moment, l'auteur, qui semblait ne pas vouloir s'éloigner de ses préoccupations favories - évolution de l'habitat, travail, installations techniques, métiers populaires, communications, commerce, costume populaire - s'est décidé à écrire une étude d'ensemble sur la culture spirituelle du peuple roumain. Avant la parution de ses grands livres il avait déjà redigé de nombreuses études parues dans des revues consacrées et qui, dans la littérature spécialisée, font partie de la bibliographie fondamentale (Mircea Eliade par exemple, cité l'étude de Buturà sur la mandragore). Il y a des années, certains exprimaient le regret vis-à-vis de son évolution unilatérale, intéressé disait-on seulement par la culture matérielle. Dans ses souvenirs d'il y a un quart de siècle, Ion Muşlea, tout en reconnaissant les mérites de Valer Buturà regrettait: "Quel dommage qu'il soit accaparé par les études d'ethnographie. Je garde l'espoir de l'attirer vers les problèmes du folklore, surtout si - selon notre désir commun - je réusissais à le faire admettre à la section d'ethnographie et de folklore de l'Académie, où il pourrait se consacrer à ses études personnelles, à la formation des jeunes chercheurs - vu son inégalable vocation pédagogique - et où, donnant le meilleur de soi-même, il pourrait augmenter le prestige scientifique de la section".

Si pendant les années dont parle Ion Muşlea l'intérêt de Buturà pour la culture spirituelle du peuple roumain apoaraissait comme secondaire, maintenant que nous sommes en possession de la forme manuscrite de son ouvrage intitulé "Cultura spiritualà româneascà" (La culture spirituelle roumaine) nous pouvons constater que le folklore l'avait intéressé depuis sa tendre jeunesse. L'un des premiers moments est celui où, dans les années 1924 et 1925, avec son frère, ils avaient noté les Noëls ("colinde") chantés par le groupe des jeunes du village de Sàlciua ("ceata junişeilor"), département d'Alba, village natal de Buturà. Par la suite, après s'être entièrement dédié à la recherche ethnographique, le folklore l'a constamment préoccupé et ses cahiers se sont enrichis de nombreux textes - Noëls, lamentations, incantations - ou avec la description de différentes coutumes qu'il cite souvent dans sa dernière et grande étude. Nous avons ainsi la preuve que son investigation des villages est des plus complexes. Dans ses recherches, fussent-elles individuelles ou collectives, avec les membres des équipes de l'Institut Social Roumain de Bucarest, il a exploré la civilisation paysanne, mais aussi ses traditions et ses coutumes. A cet égard, Valer Buturà a eu le sort de nombreux représentants de l'Ecole de Sociologie de Bucarest et aussi celui de beaucoup d'ethnographes roumains, come Romulus Vuia qui a écrit une étude sur la légende de Dragoş et a noté dans un cahier (qui devrait paraître) de nombreux textes populaires.

Revenant aux collaborateurs de Dimitrie Gusti, il faut dire qu'à certains d'entre eux il est arrivé de faire, à part les études sociologiques voulues par leur maître, des études ethographiques et folkloriques. Maintenant qu'on peut considérer avec un plus grand détachement ces aspects, on doit reconnaître que, du moins en partie, Vuia avait raison; des participants de marque aux campagnes monographiques dirigées par Gusti ont négligé les travaux consacrés au folklore. Henri H. Stahl évoquait dans ses souvenirs sur l'ancienne école de la "monographie sociologique" ("Amintiri şi gânduri", Bucarest, 1981) le temps de son "refuge" dans le folklore, sa participation aux enquêtes folkloriques de Constantin Bràiloiu, ensuite à toute une série de recherches de ce genre. Ce "refuge" était-il justifié? Le sociologue Henri H. Stahl pouvait ainsi analyser surtout "la vie fait de pensées et de sentiments des paysans, c'est-à-dire le visage caché des choses, qui avait échappé aux enquêtes traditionnelles de type monographique". Stahl a fait ainsi oeuvre de folkloriste lorsque, avec Constantin Bràiloiu ils recueillaient la littérature orale de Tg. Jiu ("Vicleiul de la Târgu Jiu") ou lorsqu'il sténographiait les "Histoires des villages d'autrefois" (Povestiri din satele de altàdatà, parus à Paris en 1989 par les soins de Paul H. Stahl). Le travail de folkloriste se retrouve dans le livre de Traian Herseni, autre proche collaborateur de Gusti, dans son ouvrage consacré aux "Formes anciennes de la culture populaire. Etude de paléoethnographie des groupes de jeunes hommes de la région de l'Olt" (1977). A la base

de cette étude il y a une riche collection de Noëls qui sera bientôt éditée. Enfin, il faut mentionner le volume signé par Ernest Bernea, toujours ancien collaborateur de Gusti, "Poésies populaires dans la lumière de l'ethnographie" (1976). 

Dans ses livres consacrés à la civilisation populaire traditionnelle, Valer Buturà n'a pas choisi de présenter exclusivement le côté fonctionnel de la culture matérielle, il a fait également preuve de son vrai intérêt pour la dimension spirituelle, artistique, pour le goût esthétique du peuple roumain. Sa position vis-à-vis du problème de la connexion entre la culture populaire matérielle et culture spirituelle est exprimée sans equivoque dans sa dernière grande étude: "Il est vrai que la culture spirituelle dépend de la culture matérielle, mais il ne faut surtout pas négliger le système complémentaire d'influences, même si du point de vue historique les deux aspects sont congénères". Dans la même étude il donne la définition de l'ample complexe culturel: "La culture populaire compte des bien variés provenant des activités productives ayant pour but l'assurance des besoins vitaux du domaine de la vie spirituelle dont le but est de comprendre et de connaître les lois de la nature, de compléter l'activité de production, d'embellir la vie". Dans la première catégorie il faut ranger les biens matériels qui assurent les nécessités vitales (nourriture, vêtements, habitat, etc.). Dans la deuxième catégorie on a à faire à des créations plus variées, l'expression des désirs et des nécessités de la vie sociale et spirituelle, de l'existence des formes bénignes ou malignes qui peuvent favoriser ou freiner le travail et la vie.

Valer Buturà apporte constamment des arguments pour prouver l'ancienneté, l'unité et la continuité des autochtones sur le territoire de l'ancienne Dacie, pour la continuité de leur vie matérielle et spirituelle. Il puise ses arguments dans les sanctuaires, dans l'iconographie, dans les objets en or, en argent, en argile, dans les inscriptions, les coutumes et les anciennes croyances, examinés du point de vue de leur histoire et de leur diffusion. Tout cela, constate l'auteur, offre des données édifiantes pour ce qui est de la vie traditionnellement sédentaire des populations qui se sont succédées dans l'espace délimité par les Carpathes, le Danube et la Mer Noire. Pour ce qui est des occupations, la persistance des croyances et des coutumes dans la culture des plantes, de même que les données archéologiques, évoquent l'ancienneté de l'agriculture. Les réminiscences des anciens rites agraires sont arrivées jusqu'à nous. Les coutumes et les pratiques magiques héritées des ancêtres, solidement ancrées dans la tradition, constituent des auxiliaires importants pour la définition de la vie spirituelle roumaine, tout aussi importants que les matériaux archéologiques le sont pour la culture matérielle. Par rapport aux premiers livres de l'auteur, cette dernière étude apporte de nouveaux témoignages de culture millénaire, des témoignages venant cette fois-ci de la culture spirituelle. Ainsi, les croyances traditionnelles roumaines en relation avec le ciel, "s'appuyaient sur un héritage provenant du fond culturel originaire pré-thrace, géto-dace et daco-romain"; dans les croyances en relation avec la lune, les habitants de l'espace délimité par les Carpathes, la Mer Noire et le Danube ont gardé "des réminiscences des attributs sacrés initiaux". Les danses rituelles de la veillée des morts ressemblent selon lui aux coutumes des Thraces, étant "à peu-près les mêmes". Dans les coutumes nuptiales (couronnes de fleurs) du nord des Montagnes Apuseni, branche orientale des Carpathes, il voit des"réminiscences évidentes du fond culturel originaire". Les exemples sont d'ailleurs nombreux.

Parlant de son ouvrage, Valer Buturà affirme qu'il n'a fait que systématiser les créations de la spiritualité populaire.Quand même, jamais son étude ne donne l'impression qu'il se soit limité au seul enregistrement et classement d'un corpus informationnel très riche. Son apport personnel comporte aussi un autre aspect et a son origine dans le domaine de la transmission d'une longue expérience de recherches et d'observation directe des phénomènes populaires. On peut dire à juste raison que son ouvrage, bien que n'étant pas l'exposé de souvenirs personnels, à quand même la valeur d'un mémorial, tellement les descriptions des personnes, des coutumes, des visages et des mentalités sont vives et significatives. Il faudrait peut-être citer en son entier la description de la veillée qui l'avait fasciné encore enfant, à la mort de son grand-père. Il notera tous les détails de cette bruyante réunion, avec des acteurs "rusés, badins, ingénieux", maîtrisant un repertoire riche et archaïque. Les notes prises à l'occasion de la Saint-Georges ("Sângeorzul") à Sàlciua, ou en d'autres localités situées sur la vallée de l'Arieş et dans les montagnes de Bàişoara, ou les remarques sur les couronnes qu'on tresse pour les mariés à Càlàţele dans les montagnes Apuseni, sont tout autant de documents importants.

Dans son ensemble, l'oeuvre de Valer Buturà est une originale monographie géo-économique, géo-morphologique et ethnographique de l'espace roumain, oeuvre qui reflète la formation scientifique complexe de l'auteur. Dès le début, on s'aperçoit du sérieux de son travail: Paul H. Stahl, qui l'avait connu pendant les recherches monographiques du Pays de l'Olt ("Ţara Oltului") admiralt chez lui l'érudition, l'ardeur au travail, l'infatigable curiosité. Maintenant, lorsqu'on peut considérer l'ensemble de son oeuvre, nous pouvons être d'accord avec Ion Şeuleanu: "l'extrême rigueur, la précision et la sobriété du discours, la recherche des causes et des corrélations entre les faits de la culture populaire et surtout,

le respect de la vérité scientifique, la permanente tentation de révéler cette vérité ou, du moins, si la chose se révèle trop délicate, de délimiter la zone de spiritualité où il faudra l'observer plus tard, tout ceci caractérise l'oeuvre de Buturà. Chez lui, l'équilibre et surtout l'objectivité du discours, obligatoire pour tout vrai chercheur, s'appuient sur une longue et riche expérience scientifique, sur la profonde connaissance des faits de culture et de civilisation populaires, ainsi que d'une bibliographie vaste - des ouvrages de synthèse jusqu'à l'article le plus modeste, mais qui peut éclairer un problème concernant la vie des collectivités traditionnelles du point de vue folklorique. Sur ce fond d'équilibre et de sobriété attentivement surveillée plus d'une fois, la page qu'il écrit devient vivante".

Même si, au début de son activité Valer Buturà faisait partie des équipes de Dimitrie Gusti, par la suite il allait travailler surtout à Cluj-Napoca en tant qu'ethnobotaniste au Jardin des Plantes, maître de conférences à la section de géographie économique de l'Université de Cluj, chef de section au Musée Ethnographique de la Transylvanie, ensuite directeur du même musée, enfin professeur d'ethnographie. A Cluj il avait également organisé le Musée de plein air. Ion Muşlea croyait, comme on l'a vu plus haut, que Valer Buturà était doué pour la formation de nouveaux ethnographes. Peut-être parlera-t-on un jour de sa contribution dans ce domaine. Quant à nous, nous dirons qu'il a attentivement suivi l'évolution scientifique de ses jeunes collègues (N. Bot, Ion Şeuleanu, Ion Cuceu, Maria Cuceu, Tiberiu Graur) dont il cite les contributions dans son étude.

Nous avons affirmé que dans son dernier ouvrage il se tourne avec beaucoup d'intérêt vers le folklore, mais il faut préciser que les instruments ne sont pas ceux du folkloriste, mais toujours ceux de l'ethnographe. Il a investigué ce vaste et original domaine de l'espace spirituel roumain parcequ'il voulait mieux définir et communiquer sa vision unitaire, intégrante, du mode de vie traditionnel des Roumains. Sa préoccupation d'offrir une image d'ensemble l'avait également animé dans son livre précédent consacré à l'ethnographie de la Transylvanie. Dans ce livre, on peut déceler - bien qu'à des dimensions adéquates à l'objet de sa recherche - la préoccupation pour les aspects spirituels, car "il y a de grandes ressources spirituelles dans beaucoup de créations appartenant à la culture matérielle". Dans sa dernière étude, entièrement consacrée à la composante spirituelle, Valer Buturà offre une réponse tout à fait convaincante à tant de questions que l'auteur s'était posées pendant plus d'une moitié de siècle de recherches insistantes et érudites, questions que d'autres ethnographes s'étaient également posées, sur les traits caractéristiques de la spiritualité et de l'unité des Roumains. Son étude est le plaidoyer de l'un des meilleurs connaisseurs des réalités roumaines, de leur ancienne et originale contribution à la culture des habitants de l'espace où vivent les Roumains.

Nous venons de recevoir à la rédaction l'ouvrage dont il est question dans cet article: Cultura spiritualà româneascà. Bucarest, 1992, 437 pp. Les Editions Minerva, avec une préface signée par Iordan Datcu. On ne saurait trop louer cette initiative; les publications de Iordan Datcu, remarquables par leur précision et leur honnêteté, que nous avons eu l'occasion de signaler à diverses reprises, sont doublées par une activité non moins précieuse, celle d'édition, qui lui ont donné l'occasion de mettre à jour de nombreux manuscrits d'une réelle valeur. Ayant travaillé souvent avec Valer Buturà, auquel nous lient des attaches d'affection et d'admiration, nous saluons l'apparition de cet ouvrage posthume. - Paul Petrescu et Paul H. Stahl.

# LES FEMMES-RECIPIENTS, LES ENFANTS-PRODUITS

Galina Kabakova

Depuis des siècles le ventre de la femme est représenté tel un réceptacle où se déroule la confection du foetus. Cette perception imagée qui traverse la civilisation européenne apparaît d'autant plus importante qu'elle épouse deux notions fondamentales: sexualité, à savoir procréation, et nourriture. Les anthropologues et surtout les psychanalistes ont beaucoup contribué à dégager les implications des deux sujets pertinents. Néanmoins, il nous semble que le sujet n'a pas été traité dans son ensemble; en l'occurence l'imaginaire des cultures populaires à l'est, comme à l'ouest de l'Europe était et demeure toujours largement influencé par cette métaphore-clé. Puisque cette métaphore n'est pas du tout statique, elle peut être développée en un texte; nous nous proposons de mettre en lumière, à partir des traditions slaves et latines ses grandes étapes.

## MANIERES DE TABLE: PERSPECTIVES MATRIMONIALES

D'ores et déjà, la lecture des monographies folkloriques fait penser qu'un grand nombre de manières de table sont interprétées dans une perspective matrimoniale. Dans la mesure où toutes les langues romanes ont conservé le proverbe "A chaque pot son couvercle", ou "Il n'est pas si méchant /laid/ pot qui ne trouve son couvercle" (1), on peut conclure que le mariage est assuré à tout le monde. Sans recourir aux études historiques et sociologiques qui démentent cette conclusion, notons les croyances qui le contredisent. En Auvergne un(e) "lèche-plat" court le danger de rester célibataire à tout jamais (2). En Sologne on met en garde une mère qui a deux filles; elle ne doit pas changer la marmite de côté, sinon la plus jeune se mariera la première, et l'aînée devra "coiffer Sainte-Catherine", autrement dit restera célibataire (3). En Gascogne aussi on évoque le contre-emploi de la vasiselle; marier d'abord la cadette, c'est "tourner la queue du pot vers les tisons" (4).

Le contre-emploi de la vaisselle ou des ustensiles de cuisine est susceptible de provoquer des conséquences moins graves, mais qui toutefois attirent l'attention de l'entourage. Aux deux extrémités de l'Europe - chez les Slaves et en France, notamment en Limousin - la pluie qui tombe le jour du mariage est souvent expliquée par le fait que les jeunes mariés (ou la jeune fille) avaient léché les assiettes ou les casseroles ("lecar les topins" - 5), raclé le fond d'une poêle. La fille, dit-on, est ainsi punie pour sa gourmandise (Forez - 6). Il n'empêche qu'à proximité, en Morvan, une fille qui a toujours bien récuré la marmite est assurée d'avoir du soleil le jour du mariage (7). L'alternance des motivations contradictoires est révélée également chez les Slaves. Là, comme dans le Massif Central, la pluie ou le soleil le jour du mariage reçoivent des interprétations diverses; la pluie par exemple peut signifier aussi bien les futures larmes qu'une famille nombreuse (8).

Le lien établi entre les manières de table et le temps qu'il fera aux noces, fait référence à la médiation explicite du feu. En fait, toute la vaisselle citée était au moins à deux reprises entrée en contact avec le feu; au moment de la fabrication et pendant la préparation du repas. Par conséquent, lécher le fond ou les parois, manger les effondrilles signifie outre la gourmandise et la gloutonnerie, un contact trop intime, risqué, avec le feu. En fonction du modèle local, soit le feu l'emporte sur l'eau, soit il est moins puissant qu'elle; alors les eaux célestes se déversent.

Celle qui lèche les pots ou le pilon court encore d'autres risques, tous fondés sur l'assimilation de l'objet au crâne (9); s'il s'agit d'une jeune fille, elle aura un époux chauve (Ukraine - 10); s'il est question d'une femme enceinte, son enfant sera la proie d'une calvitie précoce (Roumanie). De même on déconseille aux jeunes gens des deux sexes à racler le fond du pot avec une cuillère en raison de l'équilibre familial; la belle-mère, dit-on, raclerait le crâne de sa bru avec la même assiduité (Loubno -11).

Le symbolisme du pilon et du mortier, ainsi que d'autres ustensiles de cuisine dans la tradition des Slaves orientaux a fait l'objet d'une thèse de référence qui permet de formuler leurs connotations essentielles (12). La forme phalique du pilon en fait une désignation comique de tout mâle; mentionner le pilon dans la perspective matrimoniale équivaut à un geste injurieux (l'équivalent d'un "bras d'honneur"), ce qui est souvent affirmé par le contexte nuptial. Ainsi,"donner le pilon à quelqu'un" ("dáu taŭkaťa") signifie que la personne en question accomplit sa prestation aux dépens de son frère (soeur) aîné(e); il se marie ou finit ses études secondaires le premier. En revanche, celui qui essuie un refus de sa demande en mariage n'a qu'à "lecher le pilon" ("ablizaŭ taukăc") (Minsk - 13). Le verbe lécher, a son tour, comme on l'a déjà vu, renvoie au domaine sexuel.

Mais le mortier avec le pilon servent surtout à exprimer la réprobation pour celle qui a perdu sa virginité avant le mariage. Cette fonction-là est selon notre avis le mieux

illustrée par une histoire de noces qui avaient eu lieu en Polécié à la fin du siècle dernier: par esprit de vengeance, la femme d'un seigneur fit marier à l'église la jeune maîtresse de son époux avec un pilon (14).

Revenant aux récipients identifiés avec une femme, on peut noter que la confrontation s'effectue dans deux sens: l'homme ou la femme se voient comparés à un pot (ou à d'autres récipients courants), et ce dernier est décrit comme un être animé. Comme le fait par exemple une devinette biélorusse: "il fut pris de la terre comme Adam, il connut les supplices de l'enfer, il fut mis sur une perche, il fut vendu pour un zolotnik, et après sa mort personne n'enterra ses os" (15).

L'assimilation du récipient avec le ventre d'une femme (et par extension avec la femme) est assise sur sa forme close, la fragilité comparable à la précarité de la virginité et à la faculté de "cuire" le foetus. Et puisque les trois caractéristiques renvoient à la sexualité, l'utilisation de ce registre objectif (comme du code animal), ne reste jamais neutre: le message éventuel décline d'une insulte non dissimulée à une plaisanterie anodine. En russe on dit que "La bonne femme est comme un pot; on y verse n'importe quoi et ça bout toujours", ou "La femme n'est pas un pot, elle est dure à casser et si elle casse quand même, on ne la bande plus" (16). Les Roumains trouvent des analogies à chaque étape qui illustrent bien la fragilité du corps (et du destin) féminin: "Fata mare e ca farfuria nouà, fata rea e ca strachinà dogità, baba bàtrânà e ca un hârb" ("La jeune fille est telle l'assiette neuve, la fille méchante tel un pot fêlé, la vieille telle un pot cassé" - 17).

La connaissance du vocabulaire sexuel est ici utile; ainsi, dans le champ sémantique du sexe féminin on retrouve les métaphores de la vulve et du vagin liées au récipient, qui appartiennent le plus souvent au langage familier et vulgaire. En grec ancien on trouve "irivlion" (littéralement "bol" ou "pot") signifiant vagin (18); en argot français, marmite, ou bien en roumain "ulcicà" (petit pot), "càldare" (chaudron), "oalà" (pot), "ploscà" (gourde), "pahar" (verre), "tigàiţà" (petite marmite) (19). D'autre part, par la métonymie l'on applique ces termes à la femme telle quelle: cf. fr. casserole - prostituée, ou l'injure russe "tais-toi, vase foutu" (20). Et pourtant tous ces termes impliquent l'idée d'une transformation potentielle de l'objet. La transformation la plus probable est la destruction partielle ou totale qui s'est déjà produite ou qui aura lieu.

FAUT-IL PAYER LES POTS CASSES ?

Un des moments forts du discours traditionnel sur la sexualité est certes le thème de la chasteté mis en relief surtout dans le cadre du cycle nuptial. La tradition de penser la virginité sous le prisme d'un réceptacle fragile remonte au moins au Moyen âge. Le traité anglais "The Ancrene Riwle" du XIII-e siècle l'assimile à un "precious liquid" conservé dans un "delicate vessel, balm in a brittle glass". Ce vase "is as fragile as any glass, for once it is broken it may never be mended to its former wholeness any more than glass can". Mais l'intégrité souffre encore plus d'un désir impur que d'un agencement physique (21).

Le discours populaire est plus direct. En général, une jeune fille intègre manque de dénominations spécifiques, à moins qu'elle ne soit qualifiée de "bonne", "honnête", "juste". Par contre, celle qui a perdu sa virginité trop tôt fait l'objet d'une longue litanie d'appellations métaphoriques et de sobriquets parmi lesquels nous retrouvons un certain nombre qui font allusion à la vaisselle et aux ustensiles: les Russes de Yaroslavl appellent une telle fille "petit pot" ("krinočka"), tandis que dans une autre région septentrionale, Arkhangelsk, elle est considérée comme "tamisée" ou "criblée", dans quel cas on emploie le verbe "obréchétitsa" qu'on peut traduire par "devenir trouée comme un tamis" (22). La femme "facile" est appelée par les Biélorusses "cuve trouée" ("ogierawo karyto" (23).

En provençal on retrouve le même modèle onomasiologique qui implique l'idée de la désintégration éventuelle du récipient: "gerla" - jarre est appelée "la fille qui a perdu sa virginité". En outre, cette implication se voit explicitée par d'autres contextes: "filho qu'à rout la jerlo", ou encore "lou trian" (qui a cassé la jarre ou la terrine - 24). En français argotique la même image (pot cassé) donne lieu à la métaphore d'un homme sodomisé.

En Wallonie on trouve à la place d'un récipient brisé l'expression de panier troué; la défloration est évoquée à travers une tournure périphrastique "déchirer le panier" ("on li a k'prohi s'banstai"). A Liège, "banstai" - panier, devient la désignation d'une fille qui a perdu son honneur (25); la femme qui vit de son corps est stigmatisée par l'expression "on trawé tchéna" - panier troué (26). Celles-ci, dit-on, savaient mieux que les autres "vider leur panier", c'est-à-dire se faire avorter (27).

Les descriptions de la noce traditionnelle en Europe, à l'ouest comme à l'est, prouvent que les excès et les débordements étaient par le passé partie intégrante de ce rite de passage. Nous ne nous proposons pas de cumuler les exemples, puisqu'on peut les trouver ailleurs (28).Mais remarquons que les gestes destructifs visant en premier lieu la vaisselle ont pénétré dans le langage nuptial (it. "rottura della pila"; fr. "casser l'oulle", etc.). L'interprétation proposée par H. Rey-Flaud (29) qui analyse ces coutumes en tant que variantes du charivari paraît insuffisante; selon lui, cet agencement consiste à rendre un nouveau couple stérile.

Pourtant briser la vaisselle le jour du mariage peut servir aussi bien à persifler les jeunes mariés qu'à leur souhaiter le bonheur, la richesse et surtout une progéniture nombreuse. Ainsi, dans une monographie qui s'appuie sur les traditions foréziennes respectées encore de nos jours, on trouve l'explication suivante: "si on ne casse pas la vaisselle, la fête n'est pas belle" (30). A la limite, l'acte de briser une assiette ou une autre pièce peut devenir le symbole même des noces; dans le dialecte d'Anjou, marier signifie briser, casser; une assiette "mariée" est celle fendue en deux. En plus, le verbe a une connotation exclusivement sexuelle ("coïter") par différence d'épouser (31).

Dans la tradition des Slaves orientaux la variation du scénario nuptial en fonction du statut, de la qualité de la jeune mariée, joue sur l'alternance de deux symboles-clé; un récipient correctement brisé et un récipient (ou un autre objet) troué. Le premier sert à consacrer la séparation bien réussie de l'état virginal, le deuxième articule le mépris pour une demi-vierge. Ainsi, il existe des témoignages dont il s'ensuit que la coutume de casser les pots n'est effectuée que lorsque le mariage a bien été consommé et la jeune mariée correspondait aux exigences morales. D'une part, le lendemain de la nuit des noces une fille serbe qui n'a pas été dépucelée ("razbijena" - brisée) ne permet pas à une vieille femme de casser une assiette contre sa porte (32). D'autre part, en Polécié on tient à préciser: "Quand les jeunes mariés ont passé la nuit, lui il prend un vase et le jette si la fille était "honnête". Si elle ne l'était pas, il ne touche à rien, ne casse rien; le parrain prend alors un petit pain et y creuse un trou (33).

Pour exprimer son mécontentement, la famille du mari sert la mère de la fille déshonorée dans un verre ou une assiette ébréchée, pendant que les amis du jeune marié tambourinnent contre des seaux percés. Pour se venger de son humiliation, le marié, le lendemain de la nuit nuptiale, étale sur la table devant sa compagne un débris de pot trouvé dans la poubelle, matérialisant ainsi la même idée symbolique; la fille a été "trouée", "ébréchée" ("porouchena") avant terme. D'ailleurs, en russe, l'un des noms méprisants donnés à la femme légère est celui de "trou".

Puisque le pot devient le symbole de la virginité, son fabricant est considéré en Polécié responsable de la conjoncture matrimoniale locale. A ce titre-là son apparition dans le village donne lieu à deux interprétations opposées; soit elle présage de nombreux mariages dans les meilleurs délais, soit, par contre, leur absence. Dans le dernier cas, afin de le punir, ou peut-être influencer le destin, on lui casse la production (34).

## DEGRES DE CUISSON

Si le pot brisé au cours de la cérémonie du mariage est censé éveiller la force créatrice du couple, le pot (ou la marmite) intact(e) introduit le code culinaire, un des plus pertinents dans le discours sur la sexualité et sur l'enfantement (35). En Russie du Nord "le pot (au lait) écrémé" ("krinotchka sniataya") désigne une fille qui a perdu sa chasteté avant le mariage, tandis que "cuire le boudin dans la marmite d'autrui" ("parit kichkou v tchujom gorchki") indique l'adultère (36). L'image de la marmite installée dans l'âtre fait penser au coït les habitants de la Bretagne comme ceux du Languedoc: "La commère est sur le compère; ce qui sort d'entre les jambes du compère fait du bien au cul de la commère; ce qui est dans le ventre de la commère fait du bien au genre humain". La devinette bretonne a comme énigme la mot marmite, le feu, le trépied et le cuit (37). En Languedoc, en parlant d'une femme casanière on recourt à une métaphore qui relève aussi du langage gastronomique: "pot-au-feu" (38). Par ailleurs, dans la même région le fait de délivrer est dans la langue familière assimilé au vidange de l'écuelle - "escudela". Par conséquent, ce qui sort en dernier, l'arrière-faix, prend le nom d'effondrilles, ce qui reste au fond de l'ustensile de cuisine lorsque celui-ci est vidé - "curalho (39).

Une chanson ukrainienne adressée à une jeune mariée "malhonnête", autrement dit celle qui n'a pas su garder son honneur, sa chasteté, décrit les entrailles fécondées précocement en utilisant l'image du pot:"J'étais assise auprès du four / Le hibou entra dans le pot / Je dis rien à maman / Le hibou passa la nuit dans le pot; / Regardez, les gars / Les petits hiboux sont dans le tonneau" (40).

Le glissement d'un ustensile dans l'autre se produit facilement car les ustensiles évoqués sont investis des mêmes valeurs symboliques. Ainsi, un tonneau est cité à plusieurs reprises dans les contextes slaves pour décrire sur le plan symbolique le déroulement de la grossesse et de l'accouchement. Ainsi, pour prévenir l'avortement on fait un bandage improvisé et surtout symbolique en forme de cercle. Plus tard, en accouchant, on dit que la femme "baissera un cercle" (dialecte russe de Vladimir - 41), c'est-à-dire qu'elle perdra son intégrité pour la deuxième fois. Selon une croyance macédonienne, rêver que l'on ouvre un tonneau de vin présage d'un proche accouchement. En Polécié on assimile la parturiente au tonneau en l'encerclant d'un cercle pour stimuler la délivrance. Ou bien on enlève les cercles du pétrin pour accélérer les couches, en défaisant sur le plan symbolique le ventre de la parturiente (42). Les couches terminées, la femme est considérée comme un tonneau troué. C'est pourquoi au cours du festin qui suit on lui adresse un souhait scabreux qui accompagne le don du pain: "Tiens le pain et bouche-en les tonneaux où se tenaient tes filles et tes fils" (43).

L'allusion obscène prononcée pendant la fête ukrainienne fait penser aux termes usités dans le Centre, notamment en Anjou et en Sologne, ainsi qu'en Bourgogne: "boustru, buc tru beskoel" sont des noms locaux d'un dernier-né (44). Citons un témoignage qui vient de la Sologne: "J'ai lu dans un vieux registre du château de l'Allen près Pontlevas sur lequel l'ancien propriétaire M... écrivait les dates des naissances, des morts et des mariages de ses enfants cette phrase...'qui a esté le dernier de mes enfants et qui a bouché le trou' " (45). Par ailleurs, en Suède, en Varmland, "tappen" - bouchon est également l'un des sobriquets mi-comiques, mi-câlins donnés au dernier-né (46).

Le pot et le tonneau se remplacent d'autant plus facilement dans les contextes relatifs à la procréation que leurs statuts ne divergent guère. On a déjà cité le proverbe où le pot (comme la femme) est considéré totalement étranger à son contenu. La perception du tonneau est similaire: dans le nord, où il n'est pas destiné au vin mais peut contenir n'importe quoi, de l'eau aux cornichons salés et à la choucroute, sa valeur symbolique reste bien modeste. Il a beau avoir la même apparence que le pétrin, la différence entre les deux est foncière, car les qualités symboliques de ce dernier viennent de son contenu, la pâte qu'on y travaille deviendra un produit essentiel.

Une des pensées symboliques qui sous-tendent la métaphore jeune mariée - pétrin est indiscutablement la vocation, la mission obligatoire de procréer; comme le pétrin est tenu responsable de faire lever la pâte, la femme est censée "pétrir" la progéniture pour assurer la continuité du lignage. Ainsi, au Béarn, le jugément évoquant le pétrin et adressé à une fille semble bien flatteur: "Bère meyt enta presti, maynatyes!" (Beau pétrin pour pétrir des enfants - 47).

Chez les Slaves la référence aux deux récipients productifs, pétrin et entrailles de femme, a lieu surtout au cours des noces. On accueille la jeune fille au seuil de son nouveau domicile avec un pétrin, on met à l'épreuve sa virginité en l'obligeant à s'asseoir par-dessus. Lors de la cuisson du pain nuptial, les marieuses ukrainiennes frappent avec le pétrin contre la poutre-maîtresse de la maison afin d'éveiller la fécondité de la future mère. En outre, la jeune femme peut être imaginée comme la pâte prête à fuir du pétrin; les Lusaces, population slave habitant l'Allemagne Orientale, habillaient la jeune mariée debout dans le pétrin, d'où, à la fin de l'habillage, elle devait sauter. La tentative réussie était de bon augure, signe de couches faciles, la tentative ratée présageait le malheur (48).

## RACLER LE FOND

L'équivalence du corps féminin et du pétrin dans l'imaginaire persistera tant que la femme est capable de procréer. Ses entrailles, pense-t-on, contiennent toute la pâte nécessaire pour produire la progéniture. Le fonds épuisé, il ne reste que quelques dernières miettes à gratter aux parois et au fond. De cette façon elle fabrique son dernier-né, qu'on affuble d'un sobriquet tantôt négatif, tantôt câlin de "raclé" (rus. ukr. "poskrebych", "pochkrebka", zaskriobuchek") qu'on retrouve d'ailleurs en Pologne ("wyskrobek", "poskrobek", "oskrobek" - 49).

Probablement que le terme croate de "poderuh" reflète la même action de récurer les parois des entrailles (50). En Vastergotland (Suède) le verbe racler - "skrapa", associé à la désignation du ventre - "skrov", constitue la parallèle aux appellations slaves du dernier-né - "skrovskrapet".

En France les termes similaires sont répandus à l'est (Lorraine) comme au sud (Savoie). Ainsi on retrouve les dérivés du verbe racler: sav. "raclion", "raklo" (Ain), "rakola" (Isère), "raklapo (Oisans) (51); lor. "rekir d'ma", "rak ma" (râcle pétrin, raclure de pétrin). Dans le sud-ouest, au Béarn, l'Atlas linguistique de la Gascogne signale les dérivés de "escarra" qui a le même sens; "escarret", à l'ouest "eskarce-sac", "eskaropalt" (rare), à l'est "eskaro-kuku" (avec des explications suppplémentaires, "parce qu'il n'y a plus de farine"), ainsi que "escarre-ni" dans les Hautes pyrénées (Arreau) (52).

Pour consolider l'homologie l'on attache le même mot de raclé à la fois au benjamin et au dernier pain cuit. On le fait dans les dialectes scandinaves: c'est le cas du suédois "skrapkaken" (Vastergotland) et du danois "skrabkagen"; là, l'enfant et le pain en plus échangent réciproquement de nom, le dernier pain cuit dans le four qui refroidit est parfois appelé "barneo" (53).

La métaphore n'a pas encore perdu son double sens. Ainsi, au Danemarc, aux parents qui affirment avoir donné jour à leur dernier enfant, on disait en rigolant, "Vous pouvez très bien râcler encore un" (54). Les paysans du Polécié considèrent cette image comme adéquate pour expliquer la "confection" du dernier enfant en détail: le "padskriobykh" - le raclé, et le "pasledak" - le dernier-né, "est cueilli à la grange comme un kolobok" (pain en forme de boule) (55).

Si le désir d'enfanter n'est pas complètement satisfait, on refuse ce dernier pain à un enfant par peur qu'il ne soit le dernier-né de la famille, ou encore parcequ'il devient un "raclé", à savoir faible. Ou encore, les mères pronostiquent le futur lointain en mettant en garde leurs filles mineures de ne pas manger le dernier "raclé", "sinon vous épouserez un raclé". Une certaine ambiguité de ce pain pousse les mères de famille à mettre en garde

non seulement les filles à marier mais aussi les garçons: d'une part, elles craignent que le jeune marié perde sa force, devienne comme ce "poskriobok", d'autre part, on assigne à ce pain des qualités magiques, voire aphrodisiaques (Polécié).

Dans les Carpathes la même logique du "vidage définitif d'un récipient" inspire une autre métaphore, toujours issue du monde des ustensiles: "une cruche lavée" ("pomety skryntché") désigne le dernier enfant. En réalité, la cruche n'est pas son corps à lui mais les entrailles vidées de sa mère.

"LAST BUT NOS LEAST"

Les qualités vitales de cet enfant, fait pour ainsi dire du reste de la pâte, inspirent des jugements contradictoires. La raison de la crainte de voir sa fille épouser un dernier-né réside dans le manque présumé de virilité, la faiblesse générale, c'est pourquoi les noms du dernier-né (surtout les dérivés du verbe râcler) comportent une nuance péjorative. On retrouve le même sobriquet attribué à une personne incompétente, à celle par exemple qui finit la moisson en dernier ("poskrebenia"). Le raté se voit régalé par le pain du même nom, fait bien entendu du reste de la pâte et récompensé par un balai qu'on accroche à sa voiture de charge (Viatka - 56).

Cependant, le dernier produit peut être apprécié comme le "mieux cuit" (Pologne - 57); apparemment le fameux principe "last but nos least" l'emporte. On présume que l'avantage principal du benjamin consiste dans son sang pur, qui le rend incapable de nuire à la santé morale et physique de son entourage. Chez les Slaves de l'est on s'adresse à lui pour soigner les maux de main et de reins, la hernie et les durillons, les cors, les boutons et les déboîtements.

Cette prédestination pour le métier de médecin villageois lui est assurée dès sa naissance, aussi bien qu'au premier-né. Parfois on ajoute que les talents de guérisseur du premier-né sont plus efficaces au début de la lunaison, tandis que ceux du cadet le sont vers la fin. Ce métier, dans la mentalité populaire est empreint inévitablement d'une sorcellerie plutôt positive, car l'élu cumule aussi la fonction de combattre les effets maléfiques dus à l'activité des vrais sorciers, malfaisants par excellence.

Le traitement chez les Russes ou les Ukrainiens se déroule selon un scénario bien établi; le "raclé" "ronge" les membres souffrants, tout en affirmant son pouvoir sur la maladie. A la question d'un assistant, "que fais-tu?" il répond sans hésiter, "ce n'est pas la 'ronge' /"gryz" - nom populaire de l'entorse ou de l'excroissance/ qui ronge, c'est moi qui ronge". Et son assistant l'encourage, "ronge de toutes tes forces pour qu'il ne fasse plus mal" (ou "que le mal ne revienne plus jamais"). L'expulsion définitive du mal est souvent scellée par trois crachats énergiques. L'efficacité du traitement augmente si le malade se couche en travers du seuil ou sur la lisière, car la position frontalière est propice à tout acte magique. Ou, par contre, on allonge la patient au centre de la maison, sous la poutre-maîtresse; le dernier-né foule le dos engourdi ou tout simplement l'enjambe trois fois en prononçant la formule "dos, dos, ne fais pas mal, remets-toi en place".

Il sait également soigner les yeux malades en les rinçant avec des grêlons. On a recours à lui dans les cas plus graves, par exemple il est censé s'installer son derrière nu sur la tête d'un épileptique en crise. On lui confie les soins des animaux malades; il glisse trois fois sous le ventre de l'animal souffrant de manière à lui dérober le mal; il juche sur la porte et on fait passer l'animal malade par la porte à trois reprises de suite. Dans certaines régions françaises le dernier-né était envisagé comme un être doté de facultés curatives, qualités qu'on attribue également à ses vêtements. Ainsi, à Saint-Julien-d'Arpéon, "une bête stérile soupçonnée d'être la victime d'un ensorcellement pouvait en être libérée si l'on étendait sur le seuil un vêtement retourné, appartenant au plus jeune enfant" (58).

En Ukraine on fait appel au "raclé" pour qu'il assume une quantité d'autres rôles rituels. S'il cueille les plantes dans les champs, celles-ci seront assurement efficaces médicalement. S'il jette les premières graines en inaugurant les semailles, la récolte sera incontestablement bonne. On fait de son mieux pour que le début des semailles tombe le jour de la semaine où il est né. S'il fait le ménage le Jeudi Saint pour débarasser la maison de la saleté qui s'est acumulée durant l'hiver, il n'y aura plus un seul insecte. S'il s'asseoit sur une chaîne prête à tisser, le tissu sera régulier. S'il souhaite bonne route à un appelé sous les drapeaux, celui-ci rentrera chez lui sain et sauf.

On le charge aisément de la lutte contre la grêle, fléau traditionnel des agriculteurs. Les procédés varient considérablement selon les localités. Parfois il suffit qu'il morde un grêlon pour stopper la grêle. Dans une autre région, à peine le nuage menaçant surgit à l'horizon, qu'il jette à l'extérieur un rameau de saule bénit à Pâques ou une pelle à pain. Ou bien il adresse à Dieu une prière de la part de toute la communauté: "Emmène, oh Bon Dieu, les nuages vers un autre pays". Ces facultés magiques étaient considérées puissantes à tel point que même sa mère, pensait-on, en était dotée; on lui demandait de casser un grêlon, lorsqu'il grêlait la première fois en été; d'autre part, son lait pouvait, paraît-il soigner les ulcères et les yeux malades (AP).

La défense contre la grêle est également confiée au dernier-né par les Bulgares et les Serbes, ainsi que par les Mégléno-Roumains (59). D'ailleurs, partout dans les Balkans on fait appel à cet enfant surtout pour combattre le mauvais temps (grêle, tornade, sécheresse ou pluies incessantes). Les procédés magiques ressemblent à ceux des Slaves de l'est mais présentent plus de variété. Ainsi, on dit à un dernier-né (serb. "neporodjena" c'est-à-dire "après lequel il n'y a plus d'enfant") d'extirper la croix d'une tombe inconnue pour la tremper trois jours dans une rivière (Lezskovatzka Morava - 60). Chez les Bulgares, cet enfant ("mizinia" - petit doigt, nom usité parmi les Roumains, Polonais, Russes et Ukrainiens) est censé "nouer" une bourrasque au moyen d'un battoir. L'efficacité de l'acte est appuyée par un dialogue traditionnel dont la composition et le message ressemblent fort à celui prononcé par les Poléciens qui soignent l'entorse (61).

D'autre part, en Bulgarie on confie tantôt à un dernier-né, tantôt au premier-né un rôle important dans le rite de la "pépérouda", dont l'enjeu est d'assurer les pluies abondantes. Parfois, pour concilier les deux options on engage les deux, le premier comme le dernier-né. Chaque fois le choix est motivé par une réalité linguistique: le premier en interprétant le rôle de "pépérouda" provoquera la première et la meilleure pluie de l'année. Le dernier ("istarsak" - du verbe "tarsi" - secouer, vider) favorise le déversement ("iztarsi") des eaux au plus vite. En revanche, une condition doit être respectée; l'enfant est censé rester bien le dernier dans sa famille, sinon les risques seront importants. Un nouveau enfant né dans la famille met en péril soit la santé de l'acteur de la "pépérouda", sa soeur, soit la prospérité du village tout entier; la grêle dévastera les champs. Ceci étant, on opte plutôt pour les enfants d'une veuve ou d'une femme âgée, qui a dépassé l'âge de la reproduction (62).

Par ailleurs, le don curatif dans la tradition balkanique a été transféré à un autre personnage bien particulier en raison de son origine. Il s'agit de celui qui a vu le jour après la mort de son père ("posmrtе" - posthume). Ce dernier est à même de soigner l'excroissance, "l'os mort", en qualité d'un familier de la mort (63). Cet enfant qui n'a pas connu son père est doté de la même faculté en France, où il soigne loupe, goitre, clous et tumeurs (64). Des dons semblables sont attribués en France et en Espagne aux cinquièmes, septièmes ou neuvièmes enfants de même sexe mis au monde par un couple. En Suède, plus efficaces sont le premier-né et les jumeaux (65).

Le dernier-né participait également à certains rites ménagers; en Roumanie on le sollicitait au moment de la démarcation des champs en lui donnant des coups de fouet avant de le récompenser par une pièce de monnaie pour chaque coup reçu (66). En France, à l'heure où on jette les fondements de la nouvelle maison, "le plus jeune enfant du propriétaire tape sur la première pierre. Les maçons reçoivent autant de bouteilles de vin que l'enfant a donné des coups de marteau" (Bourbonnais - 67).

## MERE - FOUR, ENFANT - PAIN.

Nous ne nous proposons pas de survoler les fonctions mythiques du four, car le sujet est immense. D'ailleurs, les grandes lignes de sa mythologie sont évoquées dans l'étude de Bachelard ainsi que dans l'article de M. Caisson (68). La recherche de Petre Caraman sur le rôle du four dans le rite nuptial des Slaves et des Roumains (§9) nous dispense d'entrer dans les détails des connotations matrimoniales. Il suffira de rappeler ses conclusions: puisque le four constitue le pivot de l'univers ménager, le fait de s'en approcher implique l'intégration dans la famille, voire la conquête du foyer. Le départ d'une jeune fille est vécu par sa famille comme la destruction du four. Mais en arrivant dans sa nouvelle demeure, elle cherche à le "séduire" en le saluant (70). Toujours lors des noces, l'un des nombreux soucis de la famille est de veiller à ce que la cheminée soit ouverte (Ukraine, France), tandis que les loustics tentent de la boucher avec des pierres, de la paille ou un sac trempé. Le geste qui ne fait que provoquer l'hilarité de l'assemblée: "Eh! y aura pas que la cheminée qu'il faudra déboucher aujourd'hui" (Forez - 71).

Le four, ces entrailles symboliques, après avoir subi le "débouchage" initial qu'est la défloration, est censé faire cuire la progéniture. Notons encore que l'assimilation four-femme peut s'effectuer dans deux sens: chez Mondeville déjà cité, le corps tout entier est identifié au four, tandis que dans la tradition alchimique le four où l'on fond l'émail est désigné du nom de matrice, sein maternel - "mutterschoss" (72). Donc cette matrice imagée peut être soudoyée, mise hors service, lorsque la fille en quittant la maison de ses parents y jette des pièces de monnaie. Elle restera stérile autant d'années, que de kopecks elle a payé pour son indépendance (Ukraine). Néanmoins, ce comportement est plutôt exceptionnel, puisque le four focalise les espoirs de la grossesse rapide qui se révèlent déjà au cours du mariage. Ainsi, une jeune mariée bulgare, tisonnier et pain sur l'épaule, accompagnée par sa belle-mère, fait trois tours du four en jetant à chaque fois un coup d'oeil dans la cheminée pour "quémander des enfants" (Mikhaïlovgradsko - 73). L'impatience du four en attente de la cuisson se manifeste dans des chansons nuptiales ukrainiennes exécutées par les femmes en train de cuire du pain traditionnel: "Le four rit à se tordre / Tant il veut cuire le 'korovai' / Le bouchoir se couche / En attendant le 'korovai' / Où est-il donc passé / Pourquoi il tarde?" (74).

Le même agencement se révèle dans une devinette de la Haute Garonne où il s'agit du four: "L'ome l'a loung, la fenno l'a round, la fenno le derb, l'ome engulha" (l'homme a une longue pelle, la femme a la pâte arrondie, la femme l'ouvre, l'homme l'enfile - 75). L'aspect culinaire de la grossesse est révélé également par un proverbe russe, dont le mot d'énigme est la femme enceinte: "Le pain est posé au coin du fourneau, et dans le pain un rat se cache" (76). En outre, en Bavière l'expression qui signifie faire l'enfant renvoie à l'idée de la pâte et du levain qui fait lever - "dampfl machen".

Mais si le temps passe et la femme n'arrive pas à concevoir, il ne reste qu'à solliciter à nouveau la faveur du four; manger une croûte de pain, s'asseoir sur la pelle à pain encore chaude. Par ailleurs, les femmes ukrainiennes tout au long de leur vie s'abstiennent de cuire le pain le vendredi de peur de "cuire leurs enfants" (77). De même, en Corse on jugeait la naissance d'un enfant le vendredi de mauvais augure; ce jours-là la pâte est déjà préparée et ne lève plus (78).

La femme enceinte, soucieuse du physique de son futur bébé, veille sur la propreté du fourneau, pour que l'enfant soit propre. De même, elle ne met jamais une bûche calcinée car l'enfant aura le teint basané; elle ne met pas des bûchettes pointues car il souffrira de la hernie; elle ne souffle pas dans le feu, sinon il halètera. La femme enceinte doit également s'abstenir de recuire le pain, car pendant l'accouchement le foetus peut reculer dans l'utérus (79).

En espérant avoir un accouchement sans douleur, la parturiente a recours au four et aux ustensiles en rapport avec le four: elle enjambe la pelle à pain en disant "que mes douleurs durent autant que le pain reste sur la pelle" (Bihor-Roumanie - 80), ou elle s'adresse au four en disant, "que l'enfant sorte de moi aussi vite que la fumée du four" (Croatie 81). La prière plus détaillée est destinée au four par la sage-femme ukrainienne: "Four-mère, aide une telle à être délivrée! Et vous martyrs, venez à son aide! Portes du Paradis, ouvrez-vous, clefs de fer ouvrez-vous, aidez une telle servante de Dieu! Aidez l'enfant à naître, laissez-le venir en ce monde. Comme ma mère m'a mise au monde sans peine.... Désormais, à l'avenir et au jugement dernier" (82).

L'incantation est suivie par des gestes dont l'enjeu est d'ouvrir les entrailles de la parturiente en agissant sur les objets qui l'entourent, un rôle important étant réservé au four. Lorsque la sage-femme réussit enfin à faire ouvrir le four, cet utérus magique, elle libère le foetus bien cuit. En ukrainien, pour désigner un homme chanceux on dit "qu'il est né dans un four" (83). En Polécié, on fait part d'une autre version: on ne retire la porte du four que lorsque l'accouchement touche à sa fin. Cet évènement heureux est exprimé par une métaphore limpide: "le four s'est effondré", ou "la femme est tombée du four" (Ukraine centrale). Les Polonais et les Allemands emploient pratiquement les mêmes expressions: "piec sie rozwalul" et "der Offen ist eingefallen" ("eingestürzt" - 84).

Pourtant la "cuisine" obstétricale ne s'arrête pas là, la sage-femme tient à porter à la perfection l'oeuvre de la nature. Ailleurs, en Bulgarie par exemple, la confection "culinaire" s'achève par la salaison du nouveau-né (85); par ailleurs, la coutume était également pratiquée par d'autres peuples: Juifs, Grecs, Turcs, peuples du Caucase; un témoignage pareil provient de la France et date du XVIII-e siècle. Dans les Carpathes, les Ukrainiens saupoudrent leurs enfants de sucre (Lvov). Ainsi s'achève la confection de l'enfant, au moins au cas où tout se déroule sans complications.

Pour revenir à l'image de l'enfant-pain il faut signaler que le vocabulaire riche du dernier-né évoque aussi la dernière étape de la cuisson; ainsi, il obtient l'appellation de "fourniau" (Normandie - 86) ou de fournée de maïs ("milhoca hournida"- Hautes Pyrénées) (87).

Pourtant l'allusion à la pâte n'est pas le privilège exclusif du dernier-né. En ukrainien, pour préciser que les enfants se ressemblent comme deux gouttes d'eau on affirme qu'ils sont de la même cuisson (88). "Es soun paire pasta" - c'est son père tout craché se dit en Provence (89); ou encore, "o ve comme ka pâto din lonio" (l'enfant vient comme la pâte dans la main - Limousin) (90) ou bien "él é lvé kmä de lé pét" (il a levé comme de la pâte - Franche-Comté) (91) ce qui est considéré comme un compliment, "l'enfant vient bien".

Par ailleurs, les refléxions sur l'apparence physique, sur les qualités humaine et surtout sur la vitalité se traduisent souvent à travers le lexique de la cuisson du pain. Ainsi, au pays de Sault, on dit d'un enfant brun au teint mat qu'il "est resté trop longtemps au four" (92). En russe "la pâte" ("kvachnia") ou mal cuite ("nepropetchennyj", "nedopetchka") sont des sobriquets péjoratifs dont on affuble un homme empoté, lourdaud ou pataud, qui font penser aux métaphores allemandes "mi-cuit" ou "non-cuit" (" halb- ou nicht- ausgebacken) qui désignent un esprit bouché. En provençal "un mau cue" est celui qui a un mauvais caractère (93). En développant la même idée métaphorique, les Russes disent d'un nouveau promu qu'il est "récemment cuit", tout comme en allemand "frisch gebacken" (94).

S'il est presque impossible de soigner l'indolence chez les adultes, la faiblesse des enfants est curable. Chez les Russes, dans la région d'Orol, on met un enfant arriéré sous le pétrin et la mère verse de l'eau par-desuss en récitant: "Comme mes pains fermentent, que toi mon bébé fermente /grossisse/ aussi; comme ma pâte lève, que tu marches; comme moi je parle, que tu parles aussi" (95). Chez les Slovaques il existe l'usage de laver dans le pétrin le bébé qui pleure sans arrêt (96). Aussi bien qu'en Limousin où "on mettait l'enfant dans le pain". Cette opération consistait en ceci; le jour où on chauffait le four, on couchait l'enfant sur la pâte en fermentation, après quoi on rabattait sur lui le couvercle de la maie pour quelques instants (97). En Galice, si l'enfant ne grandit pas et dépérit on consulte la "sabbia" - celle qui sait, qui le dépose dans le pétrin pendant que le pain est à cuire. Mais encore plus souvent cette guérisseuse galicienne fait appel au four: elle prescrit de poser l'enfant souffrant sur la pelle à pain et de l'enfourner neuf fois (98).

Non seulement en Galice mais partout en Europe la médecine populaire préfère utiliser le four pour soigner les enfants qui tardent à marcher ou à parler. La confrontation des témoignages recueillis dans les pays slaves ou latins prouve l'existence d'affinités importantes. Un certain nombre de rites latins est cité par M. Caisson et C. Fabre-Vassas dans leurs articles consacrés aux transformations symboliques par le biais du four, voire du feu. Chez les Slaves de l'est, ce traitement vise en premier lieu le rachitisme, portant le nom de "sécheresse" ou de "vieillesse canine", car on suppose que la maladie provient du contact avec un chien. Une fois de plus on traite l'enfant chétif comme on traite une pâte prête à cuire; on le pose sur la pelle à pain toute chaude et on le met ensuite à côté du bouchoir on l'on fait semblant de l'enfourner dans le creuset même. Le traitement porte les noms de "cuire la vieillesse" ou "étuver".

En Ukraine, dans la région de Kharkov, la guérisseuse introduit le malade dans le four froid et met le feu dans le bouchoir. La mère qui l'assiste doit faire trois tours de la maison en l'interrogeant à chaque fois: "Que faites-vous là grande-mère?" pour obtenir une réponse stéréotypée, "je cuis du pain". En Polécié, où l'on pratique le même traitement, le dialogue est plus complet: "Qu'est-ce que vous faites?" demande l'assistante du couloir: "Nous cuisons la vieillesse": "Cuisez, cuisez, il faut la cuire mieux" (99). Dans certaines localités le traitement n'est appliqué que dans le cas où l'on considère que l'enfant a été échangé par une sorcière contre son propre enfant.

Si l'effet thérapéutique du à la chaleur du four joue son rôle, la raison essentielle du traitement est issue du symbolisme féminin du four. On insère l'enfant rachitique dans le creuset puisqu'on estime qu'il n'a pas été "cuit à point" dans le sein maternel. La finalité est encore plus évidente en Croatie, où l'on agit de même lorsque le bébé vient au monde précocement (100).

Le four serait-il capable de remédier d'autres insuffisances? C'est l'interprétation donnée par M. Caisson à la coutume connue en Belgique et dans le nord de la France, de faire danser la soeur aînée sur le cul du four, au cas où la cadette se marie avant son aînée (101). L'immaturité de la jeune fille pourrait être traitée par la chaleur du sein symbolique. Dans ce contexte il faudrait confronter l'usage à la coutume selon laquelle les jeunes gens "enfournaient le curé" le dimanche des Brandons au cas où il n'y avait pas eu de mariage durant l'année. De même que le potier en Ukraine, le curé de Saint Hilaire Cusson la Valmitte est tenu responsable de la conjoncture matrimoniale défavorable (102).

*

Pour conclure, faut-il s'étonner que le four en tant qu'image du corps féminin se trouve à côté d'autres récipients qui lui sont assimilés? car tous font partie de la même logique culinaire de la conception de la vie humaine. L'économie des moyens métaphoriques est largement recompensée par la pluralité de leurs valeurs symboliques. En jouant sur les oppositions élémentaires telle intègre/brisé, vide/rempli, ouvert/fermé, rond/pointu, bas/haut, chaud/froid, cru/cuit, la pensée populaire arrive à articuler toute l'histoire de la vie d'une femme. Les transformations du récipient balisant les passages fatidiques à traverser (depuis l'arrivée au monde jusqu'à la disparition définitive), servent également à réparer des défaillances soudaines. La sphère de l'agencement mythologique du récipient et du four tend à s'élargir pour établir (ou rétablir) des rapports entre différentes classes d'âge, en attirant dans son champ opératoire des professionnels.

1) Cf. prof. "Cada topin trapa sa caburella"; esp. "No hay olla tan fea que po tenga su cobertera"; port. "Nao ha panella sem testo"; it. "Non vi e pentola si brutta, che non trovi il suo coperchio"; roum. "Şi-a găsit hârbul capacul şi lelea bàrbatul" ; als. "Züem e jedern Haefele ghert e Deckele". D'autres variantes dans W. Gottschalk, "Die Bildhafen Sprichwörter der Romanen", Heidelberg, vol. 2, 1936, pp. 170-171.

2) Vocabulaire du Cantal du Nord; Clermont - Ferrand, 1975, p. 50.

3) B. Edeine - La Sologne. Paris, La Haye, 1974, vol. 2, p. 625.

4) Vendereuse - "Le mariage du cadet ou de la cadette". Folklore brabançon, 1940 1948, p. 118.

5) Etudes limousines, 1971, n° 42-43, p. 176.

6) M. Gonon - Coutumes de mariage en Forez. Lyon, 1979, p. 50.

7) E. Chambure - Glossaire du Morvan. Genève, 1978, p. 516.

8) A. Goura - "Dojd vo vremia svadby". Slavianskij i balkanskij folklor. Moscou, 1986, pp. 30-33.

9) Ce qui est tout-à-fait logique puisque étymologiquement les dési gnations du crâne reflètent cette analogie: fr. "tête", ainsi qu'en russe, en sanskrit, gothique, etc. Ces métaphores demeurent toujours productives: on les retrouve dans les lexiques aussi différents que celui des traités d'anatomie (Henri Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel, désigne la partie postérieure de la tête comme "pot" et "marmite"; l'argot russe "kotelok"-chaudron, tête, fr. "terrine".

10) Archives de l'Institut d'histoire de l'art, du folklore et de l'ethnographie à Kiev, n° 92-93, 120, 48.

11) Kievskaya starina, vol. 21, 1902, p. 404. Toutefois les recommandations peuvent aller dans un sens contraire; il ne faut rien laisser dans les plats, sinon on aura une épouse grêlée (Yaroslavl).

12) A. Toporkov - "Domašniaya utvar v poverjakh i obriadakh Polessia". Etnokulturnye tradicii russkogo selskogo nasselenia XIX - načala XX veka, vol. 2, Moscou, 1990, pp. 67-135; voir aussi notre article, "Le corps féminin et les choses en Polécié; un système symbolique à la fin du XX-e siècle", Annales, 1992, n° 3.

13) Zapisy Belarusskago istytuta navuki i mastictva, 1963, vol. 21, p. 136.

14) Poleskij etnolingvističskij sbornik. Moscou, 1983, PP. 114-115.

15) M. Federowski - Lud bialoruski na Rusi Litewskej, vol. 4, Cracovie, 1935, p. 469.

16) V. Dal - Tolkovyj slovar živogo velikorusskogo jazyka, vol. 1, p. 81, 945.

17) Barbu Slătineanu - Ceramica românească. Bucarest, 1938, p. 181 (cité d'après T. N. Svešnikova, T. V. Civjan, "K funkcijam posudy v vostočnoslavianskom folklore", Etničeskaya istoria vostočnykh romancev. Drevnost i srednie veka. Moscou, 1979, pp. 147-190. Cf. "hervai" - débris de pot, sobriquet d'une vieille femme bonne à rien (Liège).

18) F. Skoda - Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien. Paris, 1988, p. 177.

19) Constantin Eretescu - "Les noms du sexe dans le folklore roumain". Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, Paris, 1983, pp. 16-20.

20) C. Carey - Les proverbes érotiques russes. paris, 1972, p. 71.

21) Cité par C. Atkinson - "Precious balsamin, a fragile glass. The Ideology of Virginity in the later Middle Ages". Journal of Family History, 1983, p. 137.



22) Slovar russkikh naridnikh govorov (SRNG), vol. 15, p. 259; vol. 22, p. 205. Le tamis n'est pas non plus étranger au symbolisme matrimonial; en Biélorussie par exemple, une jeune fille ayant réparé un tamis va se marier et aura une famille nombreuse. En outre, en Biélorussie comme en Ukraine, pendant le mariage on sert de l'eau dans un tamis; D. V. Zelenin - Opisanje rukopisej učenoko arhiva imperatosrskogo Russkogo geografičeskogo obšestva. Petrograd, 1916, p. 694.

23) M. Federowski - Lud bialoruski na Rusi Litewskiej, vol. 4, Cracovie, 1935, p. 444.

24) G. Adams - Words and descriptive Terms for "Woman" and "Girl" in French and Provencal and Border Dialects. Chapel Hill, 1949, p. 75. L. Piat - Dictionnaire français - occitanien. Aix - en - Provence, 1970, p. 971.

25) G. Adams, op. cit., p. 60.

26) Kryptadia,vol. 8, p. 9.

27) C. Grimmer - La femme et le bâtard. paris, 1983, p. 83.

28) Par exemple H. Biegeleisen - Wesele. Lvov, 1937, pp. 227-228.

29) H. Rey-Plaud - Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité. Paris, 1985, pp. 193-194.

30) M. Gonon, op. cit., p. 77.

31) A. J. verrier et R. Onillon - Glossaire étymologique et historique des patois et des parlers de l'Anjou. Genève, 1970, vol. 1, pp. 14-15.

32) Cité par A. Toporkov - Domašniaya utvar v poverjakh i obriadakh Polessia. Thèse de doctorat, Petrograd, 1985, p. 92.

33) Archives de Polécié (Institut d'études slaves et balkaniques, Moscou).

34) A. Toporkov, op. cit., p. 81.

35) Nous évoquons deux articles consacrés au sujet: S. Bobbé - De la table au lit. Les figures du corps. Paris, 1989, pp. 79-96. J. Pouillon - "Manières de table, manières de lit, manières de langage". Nouvelle revue de psychanalyse, 1972, vol. 6, pp.9-25.

36) SRNG, vol. 2, p. 300; vol. 13, p. 251.

37) Kryptadia, 1884, vol. 2, p. 104.

38) Etudes corses, 1976, vol. 4, pp. 18-19.

39) L. Piat, op. cit., p. 8, 52.

40) P. Tchubinskij - Trudy etnografičesko - statističeskoj ekspedicii v Zapadno - Russkij kraj. Saint - Petersburg, 1877, vol. 4, p. 507. Cf. chez les Adyges, peuple caucasien, on dit "Un souriceau lui est tombé dans le cuveau" Y. V. Tchesnov - "Mužskoe i ženskoe načala v roždenii rebenka po predstavlenijam abkhazo - adygskih narodov. Etničeskie stereotipy mužskogo i ženskogo povedenia". Saint Petersburg, 1991, p. 144.

41) SRNG, vol. 20, p. 216. K. A. Chapkarev - Sbornik ot bulgarski narodni umotvorenija. Sofia, 1968, vol. 1, p. 607.

42) Etnografičeskoe obzorenie (EO), vol. 8, 1891, p. 172.

43) P. Tchubinski, op. cit., vol. 4, p. 10. Cf. la coutume "enfoncer un coin" ("zabivati bora") au milieu de la pièce pendant les noces du dernier enfant de la famille (Nežin, Ukraine); Zapiski Nižinskogo instituta narodnoj osvity, 1929, vol. 9, p. 90.

44) A. J. Verrier, R. Onillon, op. cit., p. 132. G. Taverdet - Atlas linguistique et ethnographique de Bourgogne. Paris, 1980, vol. 3, carte 1604. P. Dubuisson - Atlas linguistique et ethnographique du Centre. Paris, 1976, vol. 2, carte 953.

45) B. Edeine, op. cit., vol. 3, p. 326. Cette petite phrase a sa répercussion dans un conte picard esquissant une version indécente de la création de la femme: plusieurs artisans travaillent à cette oeuvre, boucher, bourrelier, maçon et seul le tonnelier réussit à mettre au point

cet ouvrage raté sorti des mains de Dieu. "Il corrigea si bien l'ouverture pratiquée par le boucher que toutes les bondes, petites ou grosses, purent entrer dans ce trou" Kryptadia, vol. 11, pp. 137-138.

46) C. H. Tillhagen - Barnet i folktron. Stockholm, 1983, p. 257.

47) Kryptadia, 1898, vol. 5, p. 290.

48) A. Toporkov - "Deja". Etnolinvististeskij slovar slavianskih drevnostej. Moscou, 1984, pp. 119-120.

49) M. Szymczak - "Nazwy najmlodszego dziecka w jezyku polskim". Prace filologiczne, 1970, vol.XII, pp. 325-329.

50) Vjestnik Etnografskog muzeja u Zagrebu, vol. 4, p. 54.

51) F. Cramer - "Einige galloromanische Bezeichnungen für das Nesthäckchen". Zeitschrift für romanische Philologie, 1934, vol. 54, p. 224. A. Durrafour - Glossaires des patois franco - provençaux, Paris, 1970, p. 503. J. Lanher - Atlas linguistique et ethnographique de la Lorraine romane. Paris, 1979, vol. 3, carte 781.

52) J. Séguy - Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne. Paris, 1966, vol. 4, carte 1272. L. Prate - Das Lândliche Leben einer Gemeinde des Hautes- Pyrénées. Tübingen, 1933, p. 74. Par ailleurs, en Polécié nous retrouvons l'assimilation du sein maternel au sac. Ainsi, en parlant d'une mère de famille nombreuse, on dit qu'elle "a défait son ventre et elles les /les enfants/ répand partout" (AP).

53) Tillhagen, op. cit., p. 257. J. S. Moller - Moder og barn i dansk folkeoverlevering. Copenhague, 1940, pp 458-459.

54) Maller, op. cit., p. 212.

55) Archives de Polécié.

56) Slavianskij i balkanskii folklor. Moscou, 1976, p. 79.

57) Szymczak, op. cit., p. 325.

58) Histoire des moeurs. Paris, 1990, vol. 1, p. 983.

59) I. Candrea -"Texte meglenite". Grai şi suflet, 1925, vol. 2, p. 101.

60) Srpski etnografski zbornik (SEZ), vol. 70, pp. 556-557.

61) Archives de l'Institut et du Musée ethnographique à Sofia, n° 881-II, p. 12.

62) R. Popov - Pépéruda i Guerman. Sofia, 1989, p. 29.

63) SEZ, 1939, vol. 54, p. 139.

64) F. Loux - Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle. Paris, 1978, pp. 118-119.

65) Tillhagen, op. cit., pp. 262-263.

66) Adrian Fochi - Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea.Bucarest, 1976, p. 129.

67) C. Gegnon - Le folklore bourbonnais. Moulins, 1949, vol. 1, p. 39.

68) G. Bachelard - La psychanalyse du feu. Paris, 1958. M. Caisson - "Le four et l'araignée". Ethnologie française, 1976, vol. 6, n° 3-4, pp. 365-379. Sur le rôle du four dans les représentation des Slaves de l'Est: A. K.Baïbourine - Ziliše v obriadakh i predstavleniakh vostočnikh slavian. Leningrad, 1983, pp. 160-168.

69) Petre Caraman - "Une ancienne coutume de mariage". Lud slawianski, vol. 2, 1931, pp. 27-55; vol. 3, 1934, pp. 80-97 et 185-212.

70) Pour la tradition polonaise voir le Polski atlas ethnograficzny qui cite neuf versions différentes (carte 590).

71) Gonon, op. cit., p. 77. La pratique paraît-il, persistait encore dans les années 1960.

72) M. C. Pouchelle - Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel. Paris, 1983, p. 234.

73) Ot Timok do Iskar. Sofia, 1989, vol. 1, p. 120.

74) Poleskij etnolingvitiťeskij sbornik. Moscou, 1983, p. 51.

75) Kryptadia, vol. 5, p. 319.

76) D. Sadovnikov - Zagadki russkogo naroda. Saint-Petersburg, 1876, N. 1703. Cf. une expression adyg pour désigner la grossesse: "un souriceau lui est tombé dans le pétrin".

77) V. Jastrebov - Materialy po etnografii Novorossijskogo krae, sobrannye v Elisavetgradskom i Alexandrijskom uezdah Hersonskoj gubernii. Odessa, 1894, p. 5.

78) Caisson, op. cit., p. 367.

79) EO, 1907, n° 1-2, p. 209.

80) Anuarul arhivei de folclor. 1945, vol. 7, p. 59.

81) Zbornik za narodni život i običaje južnih Slovena. 1897, vol. 2, p. 414.

82) Zelenin, op. cit., p. 299.

83) Z. Kuzelia - "Ditina v zvičaeh i viruvanniah". Materiali do urkainsko- ruskoi etnologii. 1906, 8, p. 163.

84) S. Dworakowski - Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko - Mazowieckiem. Varsovie, 1935, p. 29. Kuzelia, op. cit., vol. 1, p. 14.

85) I. Guerguieva - "La représentation de l'enfant dans les traditions bulgares". Civilisations, vol. 37, n.2, 1987, pp. 47-48.

86) Communication orale de Madame Françoise Zonabend.

87) Paret, op. cit., p. 74.

88) Kuzelia, op. cit., p. 163.

89) F. Mistral - Lou Trésor dou Felibrige. Raphèle - les - Arles, 1979, vol. 1, p. 601.

90) F. Guyot - "Pain et boulangers en Limousin". Ethnologia, études limousines, 1986, n° 37/40, p. 109.

91) C. Doudaine - Atlas linguistique et Ethnographique de la Franche - Conté. Paris, 1978, vol. 3, carte 1111.

92) C. Fabre-Vasas - "L'enfant, le four et le cochon". Le monde alpin et rhodanien, 1982, vol. 10, p. 162.

93) Mistral, op. cit., p. 501.

94) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1927, vol. 1, pp. 759 et 785.

95) EO, vol. 27, 1895, p. 84.

96) K. Adamek - Lid na Hlinecki. Prague, 1900, p. 45.

97) Guyot, op. cit., p. 72.

98) Fabre-Vassas, op. cit., p. 161.

99) Dans la région russe de Samara, à la fin du siècle dernier, on a enregistré un dialogue presque identique: "Qu'est-ce que tu recuis?" "La vieillesse canine". "Recuis-le au mieux, qu'il n'en reste plus rien" EO, vol. 24, 1895, p. 28; vol. 32, 1897, p. 38.

100) ZNZO, 1902, vol. 7, p. 186.

101) Vendereuse, op. cit., pp. 101-104.

102) P. Fortier-Beaulieu - Mariages et noces campagnardes. Paris, 1937, p. 259.

# SAINT SAVA AND LEGENDARY FOLK STORIES

**Zoja Karanović**

Saint Sava is a very popular hero in Serbian oral tradition. He is in fact an actual historical figure, the son of the founder of the medieval Serbian dynasty, Stefan Nemanjić. It is unknown exactly why he is as popular in the oral tradition as he is. However, several possible explanations exist. St. Sava, whose lay name was Rastko Nemanjić , became a monk at a very young age and devoted his entire life to spiritual pursuits. One possible reason for his great popularity is that immediately after his death he was canonized by the church. St. Sava was also the founder of the autocephalic Serbian church, and this certainly influenced his popularity. There also exist two 13th century biographies of St. Sava - by Domentian and Theodosius. However, none of these factors can fully account for St. Sava's great popularity, especially since the legends surrounding him are not typical saints' legends. rather, they contain a variety of archaic elements in both content and form.

In folk legend St. Sava appears in different functions - he is the first teacher and civilizer of the peoples, he is the judge and the giver, he is the protector of the home and handicrafts, and he is the eternal traveller. All of this signify a very strong relation of this figure to the archaic religions, that was noticed earlier by St. M. Dimitrijević (1). But the nature of this connection remain unexplored. Veselin Čajkanović gave St. Sava of Serbian folk tradition a special place in his large study of the supreme god of the pagan Slavs (2). In this work Čajkanović attempts to reconstruct a hypothetical supreme god out of various elements of traditional culture - beliefs, customs, and folk poetry. In his opinion, this god was of chtonic nature. To the above mentioned inventory of functions and attributes of Sveti Sava he adds several more. According to him, St. Sava in folk tales appears as a protector of livestock and as a lord of the weather. Čajkanović also points out wrath as a basic attribute of Sveti Sava in folk tradition. The study also catalogues the objects which belong to St. Sava. Sava owns a staff, for instance, a object tipically connected to ancient gods; a rooster, a chtonic animal is in the power of St. Sava. In addition, Čajkanović the nature of Sava's relationship with wolves. On this basis, as well as on the basis of comparison with archaic Indo-European religions with similar elements, Čajkanović concludes that St. Sava of Serbian oral tradition has absorbed certain characteristics of the hypothetical supreme Slavic deity of chtonic nature. Although the facts assembled by Čajkanović are fragmentary, and it is thus impossible to firmly establish the existence of faith in a specific god or of a specific set of beliefs, his efforts were not in vain. On the contrary, his work pointed to new possibilities of investigation and interpretation of the figure of St. Sava (and perhaps other figures in Serbo-Croatian oral prose) by placing them in the context of a specific mithycal world-view. This world-view is reflected in the structure of folk tales and in the hero's functions, which appear in these tales. Here I am referring to specific roles of "primogenitor", demiurges and cultural heroes which distinguish mythic tales from others. However, one must keep in mind that the above mentioned roles interwine and permeate one another, but also split apart (3).

The study of myth in general shows a mythic hero who accomplishes various deeds connected with nature and culture. We see that demiurges principle in folk-tales about St. Sava. This in realized in a series of a different conflicts with the devil. The widely popular theme of a struggle with the devil for daylight is manifested in one of these Sava tales in a typically mythic way, as stealing in one and as cunning in another (II, N. 84, 85) (4):

> Satan somehow captured the sun, so he ruled it according to his will. This annoyed God, so he said to St. Sava: "Go try to steal the sun from Satan". St. Sava immediately left on God's command and took with himself two golden apples. After a long walk on the earth, he found the devil by the sea and said to him: "let's see who will first bring a pebble from the sea to the surface". The devil agreed. - They immediately went closer to the sea and prepared to dive. Before he jumped into the sea, Sava took a pebble from the sea shore, hid it, jumped in the sea. He stayed under the surface for some time, than he returned with a pebble in his hand: "Now you go", said St. Sava to Satan, "it is not deep, so you will easily bring a pebble to the surface". Then Satan threw himself into the water. St. Sava took the sun and began to run into heaven. When Satan surfaced from the water and saw that there was no sun, he immediately flew behind St. Sava and caught up with him because St. Sava had only two wings and Satan six. St. Sava, when he saw Satan close to him, threw one golden apple. Satan though that it was the sun and flow to earth after the golden apple. But when he saw that he had been deceived, he again went after St. Sava, and he caught up with him along a different path. St.

Sava again threw a golden apple, after which the devil lunged toward earth, thinking that this now was the sun. As he flew downwards, he saw that he had again been deceived, and he again lunged toward St. Sava and caught up with him. St. Sava was just entering the heavenly gates; only one leg of his remained outside of heaven. Satan jumped toward him, and with his nails pulled out a piece of flesh from the sole of St. Sava's foot. But St. Sava escaped with the sun into heaven.



In this way the story shows a typical mythic struggle between a hero and the forces of chaos. Also characteristic, both in myth generally and in the semantics of Serbian folk-stories about St. Sava, is that evil principle is only temporarily defeated, never killed.

The devil in tales of St. Sava is, however, frequently the personification of demonic powers and the forces of chaos with which our hero struggles in his role as the opposite principle (II, N. 21, 24, 27). Of course, in the general tradition of myth the relationship towards the forces of chaos is ambivalent. And this characteristic is also particularly visible for example in friendship between St. Sava and devil (II, N. 83, 86, 88).

St. Sava does battle also with the other mythical forces of chaos, for example with a dragon. He exorcizes the dragon from his father's, the king's body (II, N. 43). And it is well known that in the mythical concept of the world the king represents a principle of order. A second time he turns the dragon to stone, according to the story, because the dragon tried to devour a young couple in a loving conversation (III, N. 12).

As shown - in the battle between the principles of chaos and cosmos, Sava destroys evil spirits and monsters. In other stories he plays a similar role as a healer (II, N. 17, 20, 23, 58) since in the pre-scientific era illnes was placed in the domain of demons, Saint Sava, in fact, appears as an intermediary between people and demons, and has the power to defeat demons. Of these stories, one relates to the founding of the institution of healing (II, N. 17):

Traveling around the earth, St. Sava dropped by one house to spend the night. The master of the house, a good man, received him well. Of the members of the household, there was only a wife who was very evil. She, as luck would have it, wasn't home when her husband received St. Sava as a guest, but came a little while later and began to yell at her husband because he received an unknown traveler. - When the husband asked her for dinner for the guest, she said: "A stone for his dinner". The husband got up, and, after a long search, found only one egg which he cooked in hot ashes and offered it to the guest. After such a small dinner, the man asked his wife for a bed for the guest, for which she crossly answered him: "A stone for his bed". When her husband begged her to at least give the guest a pillow under his head since she wouldn't give him a bed, she answered as before: "A stone under his head". The guestloving host asked the guest whether he would be angry at him since he couldn't, because of his wife, serve him as was necessary. Neither the host nor his wife knew who this guest of theirs was. - After dinner St. Sava lay down on the stone tiles next to the fire, and, as he had nothing else to put under his head, he took a stone. For the sake of his guest, the host lay down next to him, but the wife stretched herself out on the bed a small distance from them. - Very late in the night, the woman developed a terrible stomach ache, and she was dying from the pain. Then her eyes opened, and she recognized St. Sava in the traveler. No longer able to bear the pain, she began to beg St. Sava to have pity on her, and she became well. - And today, when some one has a terrible stomach ache, some old woman places the middle finger of her right hand on the navel of the sick person, presses it a bit, and begins to walk slowly around the patient to touch the belly, pronouncing these words like some sort of prayer: "St. Savan touch the belly! Don't work for the sake of an evil woman but for that of a good man. A stone, a dinner, a stone, a bed, a stone under the head!" This is repeated three times. Before this an egg is placed in the fire to cook, and it is given to the sick person to eat. After that the people believe that the sick person will get better.

That also point to mythic elements within the story, of course, if we understand myth very broadly, as "a story about the foundation of all objects which compose the world" (5).

St. Sava is also associated with earth's waters - rivers, lakes and spring (II, N. 4, 26; III, N. 1, 2). He also plays a part in making topography - if he does not create the whole world (II, N. 9; III, 15, 17, 21). As he travels, he constantly changes the earth's order, just like any other mythic hero (III, N. 10):

In the river Ibar is a place called Grnčić /little pot/. There in the bed of Ibar are holes which are called Sava's pots. St. Sava was craving fish, so he waved his stick and immediately dug those holes into which the fish fell. St. Sava just went from one pot to another and grabbed the fish with his hand. Fish are caught there in this same way even today because of the blessing of St. Sava.

St. Sava also created certain animals - bears and squirrels (II, N. 26), mice (II, N. 21), wolves (II, N. 103, 104), dogs (II, N. 111), lice and fleas (II, N. 126), wild goats, domestic goats (II, N. 90, 91, 92), sheep (II, N. 93), fish (II, N. 53):

> Once, around the time of the fast, when there wasn't any more food, the people asked Saint Sava: "Blessed One, could you allow us to eat meat as we have nothing more to eat and there is enough in every place?" Saint Sava replied: "It is sinful to eat meat during the fast, as even Christ himself held to this fast". But the people began to say this: "We know, dear father, that it's sinful to eat meat and it's something we really don't want to do, but we don't have anithing to eat". Saint Sava prayed to God and made the sign of the cross over the water three times with his staff. Then he led the people wading into the water to catch fish. All the hungry people, because of the miracle, swarmed into the water and carried out buckets of fish which hadn't been there and hadn't been seen until then. Saint Sava taught them to rinse the fish, peel them and then to cook them. And then everyone tried a new type of food, ate it all, and didn't break the fast. From then on, the water was blessed and in it lived many fish.

St. Sava also plays a part in the final formation of certain animals' traits, for example the bee (II, N. 116, 117), the donkey (II, N. 119), the mare (II, N. 120), the wolf (II, N. 105, 107, 108), animals and people in general (II, N. 57). So, his actions affect both the social and the natural worlds. Saint Sava has an effect on plants: tobacco and blackberries (II, N. 98, 99), fir tree (II, N. 115); and he also created the wild onion (II, N. 124). He manifested as masters of the elements. For example, St. Sava controls the wind, changes water into snow (II, N. 18, 23, 78, 79, 125) and divides the waters (II, N. 24):

> Arnaut's tsar, named Firaun, was very strong. From his strength he began to build a tower from cheese all the way to the sky so he could go to God. When the tower was complete, Firaun sat on his horse ans started to go to God. God created a red ant which bit Firaun's horse, and it dies imemdiately. It tumbled down far, and it, together with tzar Firaun, was all broken. - Firaun had only one son who, after his father's death, inherited the throne. This son of his really hated Serbs, and in his evil thoughts, he decided to clear the earth of them. He gathered a big army and chased the Serbs to the sea. St. Sava went in front of the Serbs. When the Serbs reached the sea, St. Sava parted the water with his cross and went through the two walls of water with Serbs. On the bottom of the sea, it was as dry as upon the land. Then the Arnauts arrived ane reached the water, but when they were in the middle, St. Sava prayed to God, and the sea again closed, and all the Arnauts drowned. Firaun's son was carries by the water to the surface, and St. Sava called him to surrender, but he didn't want to. Of the Arnauts, only one cripple remained, from whom all others later multiplied.

St. Sava even can influence calendar changes (II, N. 96). In this way he mediates between man and the forces of nature. That is, he appears in the role of a mediator. - He can affect even birth and death, as well as affecting the resurrection of dead people (II, N. 42, 54). In this sense, he is a mediator between life and death, too (II, N. 64):

> St. Sava traveled around Hercegovina and come upon some merchants, who were returning from Dubrovnik; since the merchants had no money, they decided that one of them should pretend to be dead, and that the rest of them should ask St. Sava to perform the last rites and to give them some money for the burial. As soon as the saint came to them they did it. St. Sava performed the last rites and gave them some money, and he continued his trip. When the saint walked away a bit, the merchants started walking their friend: "Get up! The saint left us money, he! We have enough to eat and drink". But their friend did non respond to all these calls, neither did he move. When the friends examined him closer, they saw something: their friend was really dead. "I told you" sais one, "you shouldn't joke with a saint. A saint cannot be deceived, he knows and sees everything".

Just as he creates in the natural world, St. Sava can participate in the modeling of communities. In our example, he created an entire nation from two couples presented to him (II, N. 23). Hence he is represented as a primogenitor, and such a role is typical for mythic heroes in general. In this sense, St. Sava appears in several stories as a vital figure in the formation of distinct ethnic groups, for example Gypsies (II, N. 100), Montenegrins (II, N. 113), Tzintzars (II, N. 101), Greeks and Bulgarians (II, N. 102). This reinforces his primogenitorial function in such stories.

As a cultural hero, St. Sava takes part in the formation of the social cosmos. He instructs people in highly varied works and trades. He teaches farming (II, N. 68), keeping livestock - cheese-making and meat-frying (II, N. 74, 75). He tutors people in work generally. St. Sava intented certain crafts, for example blacksmithing (II, N. 71), rope-making (II, N. 95):

Way back, when God was fighting with the devil, St. Sava jumped up to help him. Not having anything else, St. Sava braided a rope out ot sand, and with that God beat the devil. At that time nothing was yet known about rope, and only then God gave the rope, to help people against the devil, if this one would at any time come back to the people. Whoever followed St. Sava became a rope-maker.

As well, St. Sava instructs people in weaving and sawing (II, N. 68, 69, 94). He establishes taboos for certain kinds of works (II, N. 72, 73), blesses and cures certain cultural products; he blesses wine (II, N. 97) and curses brandy (II, N. 99). He also has the role of a cultural hero in his formation of certain social groupings: priests (II, N. 80, 81), shepherds (II, N. 100), leather-smiths (II, N. 114).

Scholars have demonstrated that the earliest mythical conceptions of the world's creation can be of several different types. It can be a spontaneous transformation of one being into another; the unplanned result of a hero's day-to-day activities; or the conscious result of a creator (6). The first type is known only in a rudimentary way, and the latter two appear in more developed forms in our stories. For example, the wild onion appeared as unplanned by Sava's action. Walking through the forest eating garlic, he accidentaly dropped a piece, which became the wild onion (II, N. 124).

In the same way, he changes the earth's topographical features. Where he passed, lay down, or leaned there appeared caves, or cliffs (III, N. 8, 9, 17), holes (III, N. 15):

When St. Sava left Mileševo and travelled to Hercegovina, he come upon a large rock between Prijepolje and Pljevlja; he stopped there and leaned with his elbow against that rock to rest a bit. When he went on at the place where he leaned there remained an indentation, which can be easily recognized as an elbow. People call this rock St. Sava's elbow.

His conscious creative acts are manifested like the acts of other mythic heroes, in various ways. He tricks and steals. For example creates both the sun and goats by tricking the devil and snatching these things away (II, N. 84, 85, 90). He also creates by removing objects or substances, for instance by reaching into a river and taking out a fish that did not exist previously (II, 53).

St. Sava uses magic more often than any other means of creation. He uses a magical touch, movements and words. In the magic of touch and movement, he uses his staff (II, N. 23, 24, 93) and cross (II, N. 27):

There was a very evil-speaking and furious man, a God-curser, and on the night of St. Sava when there was the most bitter cold, devils came after him. God be with us. They wrapped him in the rug with which he had covered himself and carried him up out the chimney and threw him into the deepest whirpool in Korana. The two seized him between themselves, one by the hand, the other by the leg, and they dunked him several times in the water, and then pulled him out again. The oldest devil came to the field. He placed a large red-hot anvil at the edge of the water. And having swung above the anvil with a heavy iron mallet, he commanded them to carry the man to him because they were dunking him. Just as they were carryng him and about to put him on the anvil, everything around them began to shine, they couldn't see anything. When they could see again and turned around they caught sight of golden man, in golden clothes, with a golden cross in his hand which shone like the burning sun. It was St. Sava. He lifted the golden cross just a little and waved at them, and the devils screamed and jumped to the side because of the man.....

When using magic word, St. Sava either blesses (II, N. 116, 117, 118, 119): II, N.115:

St. Sava, after a long trip around the world got tired and weak. Once he came to the forest and sat under the fir-tree to relax. At the same moment God called him to come. At the came moment he went to heaven and he blessed the fir-tree. From now, the fir is all the time green and blessed.

He also curses (II, N. 99, 107, 111, 125); II, N. 120: "It is well known around the people that St. Sava cursed the mare, because, when he was milking her, she split the milk".

From all of this it can be seen that St. Sava is in constant struggle with the forces of evil. Usualy, he subdues them. He also participates in the creation of the world by filling rivers, lakes and streams with water. But most often he only takes part in putting the final touches on the world. Moreover, he makes community - he created his own nation. He has a most important civilizing function; as a teacher - he taugh people the art of making dairy products, handicrafts etc. So, according to the folk tradition, St. Sava certainly possesses many traits of a primogenitor, a demiurg, and a cultural hero. According to this, one might suppose that the tales about which we are speaking are completely mythical. However, it is not quite so simple.

For a given story to be a myth, it must possess all the attributes of a mythical comprehension of the world. That means that the events dealt with in the story must take place around the time and space of creation. The story must be told as a sacred story in a context of same sacral event. Also the figures of myth be gods or of divine nature (7). St. Sava certainly shares some elements of mythic heroes, as is shown in this paper. However, he also has human qualities. The ready fact that he is a historical personage shows his human ancestry as his human origins is also part of tales which describe him (II, N. 1). In addition certain tales about St. Sava take place in mythic time. But, this time is very often typical of time in fairy tales - "Once upon the time..." Implicitly, all these tales also really occured in historical time, the time in which Rastko Nemanjić used to live. Furthermore, a typical mythical setting is different from "ours". In this setting, God and the saints roam and create the world. This setting exists for St. Sava stories only in fragments. Basically, the setting of its stories is similar in appearance to "today's" world. What is more, even though in content, many stories "contain" sacred elements, in none of them does the performance serves a purpose. Their performance is out of sacred rituals. In these stories the traits of individual characters are addressed, and this does not exist in myths. Likewise, an element of social criticism is present, which is totally foreign to myth.

In conclusion, we may say that stories about St. Sava are basically founded in historical time and real space. They speak of a historical hero who acquires mythical traits. These stories used to serve to educate and entertain. They are completely secular in character, and were told as the truth. According to all of this, these stories are legends. In edition, especially as regards certain heroic functions, the semantics of myth can be strongly felt. Because of all of this, we can conclude that stories about St. Sava represent a good case of inter-genre penetration between the general categories of myths, legends and tales (8). Apparently, St. Sava absorbed less functions of distinct mythic heroes, than entire plot-complexes, a fact visible in the international character of the plots.

NOTES

1) St. M. Dimitrijević - Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju. Beograd, 1926. 2)
2) V. Čajkanović - " O srpskom vrhonom bogu", pos. izd. SKS, CXXXII, 34, 1941.
3) E. M. Meletinski - Poetika mita. Beograd, 1984, p. 180-220.
4) The examples are quoted from the book, V. Ćorović - Sveti Sava u narodnom predanju. Beograd, 1927.
5) E. M. Meletinski, op. cit., p. 198.
6) E. M. Meletinski, op. cit., p. 196-202.
7) William Bascom - "The Forms of Folklore; Prose Narratives". Journal of American Folklore, vol. 78, n° 307, p. 4-20.
8) Bascom, op. cit.

# LA LITANIE DANS LE LASSITHI (CRETE)

Georges Nicolakakis

La litanie ou procession de supplication est une marche de prière collective qui a comme but la dissuasion, la suppression ou l'exorcisation du mal. Ce mal peut être une guerre, une épidémie, une famine ou un phénomène naturel néfaste tels la sécheresse, l'innondation, la maladie des plantes ou du bétail. Par rapport au mal qu'elle combat, la litanie peut être préventive ou de remerciement à l'issue d'une calamité. D'après le droit canonique de l'Eglise Orthodoxe, les litanies ("sacrae processiones") se distinguent en extraordinaires ("processiones extraordinarie") et en ordinaires ("processiones ordinariae"). Elles se déroulent en des jours précis du calendrier chrétien.

Une distinction supplémentaire peut être établie entre les litanies générales publiques ("processiones publicae generales") ou pandèmes ("pandimes") auxquelles la participation du clergé et des croyants de toutes les églises et paroisses locales est totale, - et les litanies privées ou familiales ("processioens privatae") qui s'adressent à des particuliers ou à un groupe restreint, celui domestique par exemple (2).

Dans la Grèce contemporaine le mot litanie désigne par extension toute sorte de procession religieuse ayant lieu à des jours célébrés par les chrétiens à l'ccasion de la fête d'un Saint (à quelle occasion on fait le tour de l'église ou de la paroisse) et à l'occasion des grandes fêtes telles que Noël et Pâques, lorsqu'on parcourt le village ou la ville suivant un trajet défini à l'avance.

L'origine des litanies se perd dans le temps; elles apparaissent sous diverses formes dans plusieurs civilisations. Le monde gréco-romain abonde en litanies que le christianisme a très vite introduites dans son culte. L'histoire de Byzance ou du Moyen Age occidental nous fournissent de multiples témoignages de ce type de rituel. De nos jours, les litanies, tout comme d'autres cérémonies, se perdent ou se transforment radicalement en changeant à la fois de forme et de contenu.

La région de Lassithi nous a offert l'occasion de traiter de la litanie au sens traditionnel du terme, telle qu'elle était vêcue dans le monde paysan crétois. La description qui suit est le résultat d'une étude de terrain effectuée entre 1977 et 1979. Il s'agit d'une esquisse de reconstitution fondée sur des témoignages recueillis sur place, des interviews auprès des gens du pays ainsi que sur des sources écrites ecclésiastiques. Les transformations rapides de l'après-guerre subies par la société lassithiote, l'émigration, l'organisation d'un réseau routier la reliant au monde environnant, les changements sociaux et économiques récents, constituent tout autant de raisons ayant perturbé sa cohésion sociale et causant l'interruption de diverses cérémonies; tel est le cas aussi de la litanie.

*

Le plateau de Lassithi s'étend à 800 mètres d'altitude dans le massif montagneux oriental de la Crète (3). Avec une population d'approximativement cinq mille habitants, repartis dans dix-sept villages situés sur le pourtour du plateau, le Lassithi constitue la plus haute région habitée dans l'espace insulaire de la Mer Egée (4).

La particularité la plus intéressante de la société locale est le fait qu'elle présente les caractéristiques d'une véritable communauté de villages. Le toponyme "Lassithi" désigne en effet un ensemble de dix-sept villages qui entretiennent un réseau permanent de relations quotidiennes de communication. Les paysans se partagent la plaine, la cultivent et ils entretiennent une tradition culturelle commune (5).

Le rituel de la litanie présentée dans cet article exprime à notre avis la cohésion sociale et spirituelle d'une société complexe de type agricole et définit à des niveaux différents sa structure sociale. La région connaît deux types de litanies qui se distinguent aussi par leur durée: a) la petite litanie, qui dure une journée, et b) la grande litanie, qui dure trois. La première est d'ordre extraordinaire et s'effectue occasionnellement, lorsque les circonstances s'avèrent graves; elle ne peut toutefois se dérouler qu'une seule fois dans l'année, sans date fixe. La seconde, par contre, a un caractère ordinaire car elle se déroule tous les trois ans, en général après Pâques, durant le mois d'avril ou de mai. La dernière grande litanie de la région s'est déroulée en 1951; la dernière petite litanie a eu lieu en 1959. L'absence de date prédéterminée quant à leur déroulement, distingue les litanies en question des défilés effectués aux jours de fête du Saint Patron de chaque village. La décision concernant la date de la mise en place d'une litanie est prise par les villageois du plateau lors de rencontres et de discussions relatives avant tout à la situation et à l'évolution des cultures, principalement celle des céréales; la sécheresse constitue la cause la plus fréquente à l'origine d'une telle décision. Les villageois font connaître par la suite leur décision aux autorités ecclésiastiques de la région afin d'obtenir leur accord. Voici l'exemple d'une telle autorisation concernant la petite litanie:

Monastère de Kroustalenia, le 9 mai 1924
Adressé au Très Saint Supérieur du Monastère de Vidani.



Mardi prochain et le 13 du mois courant (6), vous êtes priés de donner au moine Photios l'ordre de célébrer la messe au village de Kato Metochi (7) et de prendre par la suite les villageois et les icônes pour les amener à l'église de Saint-Jean le Baptiste. J'ai averti tous les prêtres qu'ils doivent se rendre à la même église pour adresser ensemble une prière à Dieu; il se peut qu'il y ait parmi nous un vrai fidèle et que Dieu aie pitié faisant cesser la sécheresse. Car si cette situation continue, le monde touchera à sa fin. Que votre église ne reste pas sans messe; apportez les offrandes et distribuez-les après la messe et la prière. Ceci.

Martinos, commissaire épiscopal du Lassithi.(8)

## LE RITUEL DE LA PETITE LITANIE

La litanie commence à l'aube, par la célébration de l'office dans l'église principale de chaque village. À la sortie de la messe, les bannières d'église et les icônes des saints sont honorées par les prêtres et les villageois. On constitue alors un cortège qui présente la structure suivante:

au devant une clochette qui conduit la marche
suit une croix
suivent les bannières
l'icône du Christ
l'icône de la Vierge
les icônes des saint du village
les prêtres
les chorales
les villageois.

Chaque village forme son propre cortège. L'emplacement des villages sur le pourtour presque circulaire du plateau de Lassithi permet aux défilés qui débutent dans chaque village de converger vers le milieu géographique du plateau, qui est en même temps le centre symbolique de la plaine et où est située la chapelle de Saint-Jean. Cette chapelle est considérée comme étant le sanctuaire commun de tous les villages du plateau de Lassithi. C'est autour d'elle que les différents cortèges se rencontrent pour former un unique et large corps. Seules les femmes âgées pénétrent à l'intérieur de la chapelle, alors qu'à l'extérieur se forment des cercles concentriques qui structurent l'assistance: le premier cercle comprend les prêtres et les offrandes; autour d'eux on installe les icônes soutenues chacune par deux hommes; les fidèles constituent le dernier cercle.

Durant la messe on bénit à trois reprises les eaux; une bénédiction majeure unit les eaux bénites avec lesquelles on asperge par la suite les champs. Chaque fidèle boit de cette eau et ramène un peu avec lui pour asperger les quatre coins de sa maison, les malades éventuels de sa famille, ses champs, son bétail. Le retour du cortège au village s'effectue suivant le même trajet que celui parcouru au début de la journée.

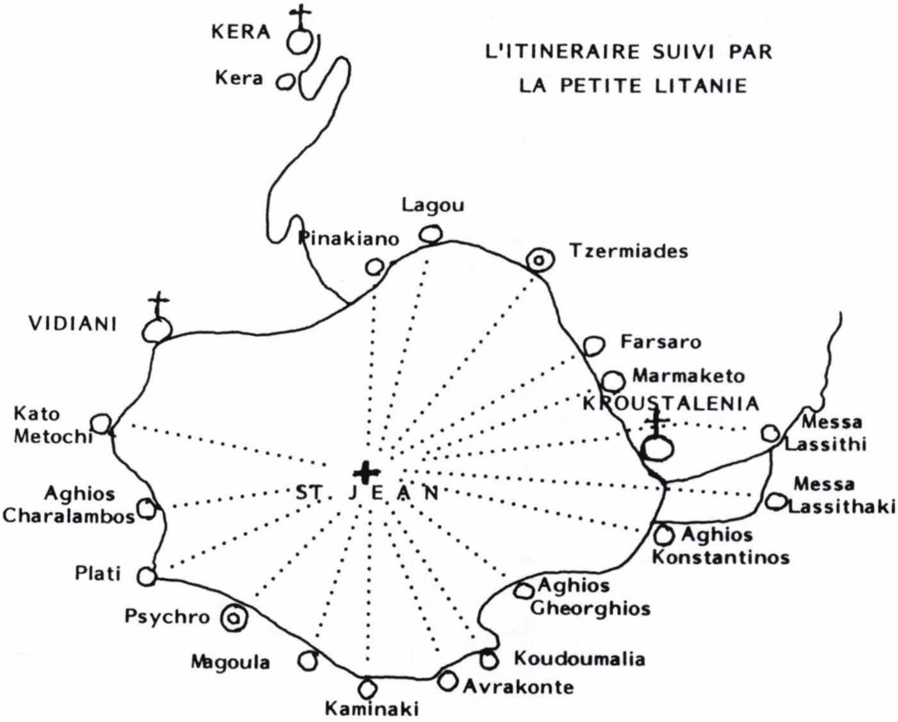
## LE RITUEL DE LA GRANDE LITANIE

La grande litanie est d'une importance primordiale; sa mise en place et sa coordination nécessitent de grands et longs préparatifs. Les habitants des villages en sont avertis plusieurs jours à l'avance afin de mener à bien les préparatifs. Les curés préparent les offrandes et nettoyent les églises et les chapelles. Les villageois prennet soin de répartir les travaux agricoles de telle sorte pour pouvoir les interrompre durant les jours de la litanie. On nettoie les rues, les maisons, on cuit le pain pour ces trois jours. On désigne également les personnes qui porteront les icônes, d'habitude des bénévoles ayant fait à différentes occasions le voeu de porter l'icône d'un certain Saint.

Durant les trois jours de la litanie, toutes les églises et chapelles du plateau célèbrent une messe qui doit se dérouler avant le passage du cortège. Chaque église peut faire une seule célébration par jour et chaque prêtre une seule messe par jour. Une autre restriction concerne l'·Evangile, le calice et l'autel qui ne peuvent être utilisés pour la célébration qu'une seule fois par jour. Ainsi, durant les jours de la litanie, on est contraint de célébrer de nombreuses messes, de mobiliser l'ensemble des prêtres et d'employer la totalité des ustensiles ecclésiastiques. Inutile de souligner combien est impérative la coordination minutieuse entre les prêtres et leurs assistants pour effectuer les différentes offices à temps et selon les règles.

Le cortège de la litanie parcourt la totalité des villages ainsi que les deux monastères du plateau. Il emprunte à la fois la route périphérique et les routes secondaires faisant des


La Canée
Rethimno
Heraklion
LASSITHI
Aghios
Nikolaos
L'ILE DE CRETE


L'ITINERAIRE SUIVI PAR
LA PETITE LITANIE
KERA
Kera
Lagou
Pinakiano
Tzermiades
VIDIANI
Farsaro
Marmaketo
KROUSTALENIA
Kato
Metochi
Messa
Lassithi
Messa
Lassithaki
ST. JEAN
Aghios
Charalambos
Aghios
Konstantinos
Plati
Aghios
Gheorghios
Psychro
Koudoumalia
Magoula
Avrakonte
Kaminaki

arrêts à chaque église et à chaque cimetière pour commémorer les morts. Les fidèles qui participent à la litanie restent à jeun jusqu'à la fin de la journée, quand, lors de l'office du soir, on consomme avant tout le pain béni. 

La première journée.

La grande litanie commence d'habitude un lundi ou un jeudi, à préciser après les fêtes des Pâques. Tôt le matin la messe est célébrée à l'eglise centrale de chaque village où l'on a fait rassembler les icônes du Christ et de la Sainte Vierge, ainsi que toutes les icônes des Saints célébrés dans les églises et chapelles de chaque commune.

Durant ce premier jour, la litanie a deux points de départ, le village de Pinakiano et le monastère de Vidiani. Le premier cortège réunit les fidèles des villages situés dans la partie Nord-Est du plateau, le second, ceux de la partie Sud-Ouest. A la sortie de la messe les habitants de chaque village se réunissent avec leurs icônes et leurs bannières en un point précis où ils attendent le pssage de leur propre cortège. Les deux cortèges suivent des trajets différents et traversent une distance de 10 a 15 kilomètres avant de se rencontrer vers midi au monastère de Kroustalenia. En effet, c'est ici que la véritable litanie a lieu; on y récite les prières vouées à la Sainte Trinité et l'on fait des invocations pour empêcher la sécheresse. Du monastère, la litanie se dirige - à travers le village de Aghios Konstantinos - vers l'église des Saints Anargyroi, à Messa Lassithaki. Ici on adresse à nouveau de prières et on effectue la première génuflexion de la journée.

Par la suite, la litanie arrive à l'église du Saint Archange Michel, dans le cimetière du village de Messa Lassithi, où a lieu la deuxième génuflexion de la journée. La cortège repart pour l'église à trois nefs dédiées aux Saint Mamas, Tryphon et Modeste, située au même village. Tard dans l'après-midi, la litanie poursuit son chemin à travers le villages de Marmaketo et de Farsaro pour aboutir à l'église de la Sainte Trinité, à Tzermiades, où l'on célèbre l'office du soir et où l'on réalise la troisième et dernière génuflexion de la journée. C'est ici que sont déposées pour la nuit icônes et bannières. Le rituel de la première journée prenant ainsi fin, les fidèles venus de villages lointains passent la nuit chez les habitants de Tzermiades.

Deuxième journée.

Cette journée commence par la célébration d'une messe à l'église de la Sainte Trinité, à Tzermiades. Aussitôt après, le cortège part dans la direction des villages de Lagou et de Pinakiano qu'il traverse pour s'arrêter au carrefour de Kardamoutsa. C'est à cet endroit précis que l'icône miraculeuse de la Panaghia Kéra (La Vierge Notre Dame) vient à l'encontre du cortège. Il s'agit de l'unique icône de provenance non lassithiote qui participe à la litanie puisqu'elle appartient au monastère de Kéra, situé aux abords du plateau. Cette icône clôture toujours le cortège.

La litanie continue son chemin et s'arrête au monastère de Vidiani d'où l'on adresse des prières et où l'on effectue la première génuflexion de la journée; la deuxième a lieu devant l'église de Saint Démètre, à Kato Metochi. Par la suite, la marche traverse les villages de Aghios Charalambos et de Plati pour atteindre, dans l'après-midi, l'église des Trois Hiérarques, à Psychro. Ici on célèbre l'office du soir et l'on effectue la troisième et dernière génuflexion de la journée. C'est ici également que sont déposés pour la nuit les icônes et les bannières. Le rituel de la deuxième journée prenant ainsi fin, les fidèles venus de villages lointains sont hébérgés chez les habitants de Psychro.

Troisième journée.

Le matin, après la célébration de la messe à l'église des Trois Hiérarques, la litanie quitte le village de Psychro, traverse les villages de Magoula, de Kaminaki, d'Avrakonte, de Koudoumalia et d'Aghios Gheorghios. Le premier arrêt ainsi que la première génuflexion s'effectuent à l'intérieur de l'église de Sainte Paraskevi, à Kaminaki. On s'arrête une deuxième fois pour des prières, des prosternations, ainsi que pour la deuxième génuflexion au village d'Aghios Gheorghios.

La grande litanie prend fin vers midi par la célébration de la messe et la bénédiction des eaux au sanctuaire commun du plateau de Lassithi qui n'est autre que l'église de Saint-Jean le Baptiste, située au centre de la plaine.

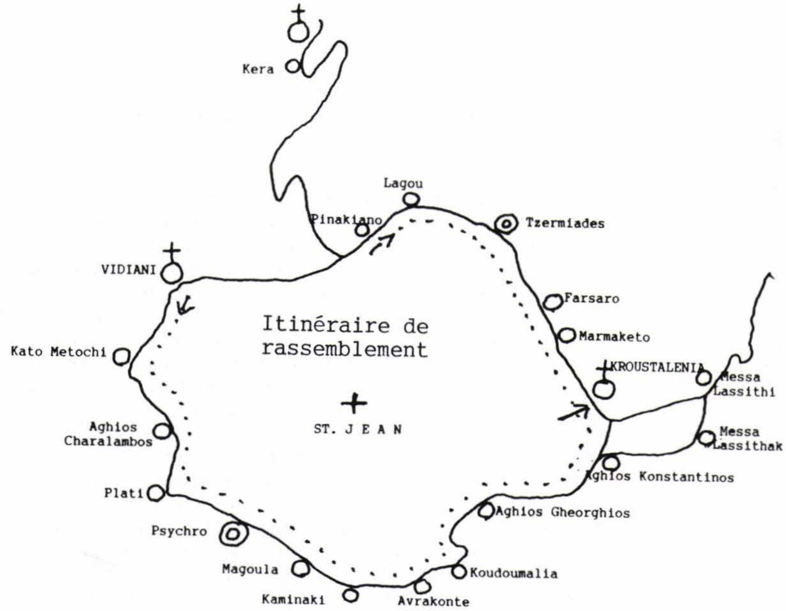
L'après-midi, les habitants de chaque village reprennent la chemin de retour accompagnés par leur curé, leurs icônes et leurs bannières. Ils suivent cette fois-ci une trajectoire différente, plus directe, pour rentrer chez eux.

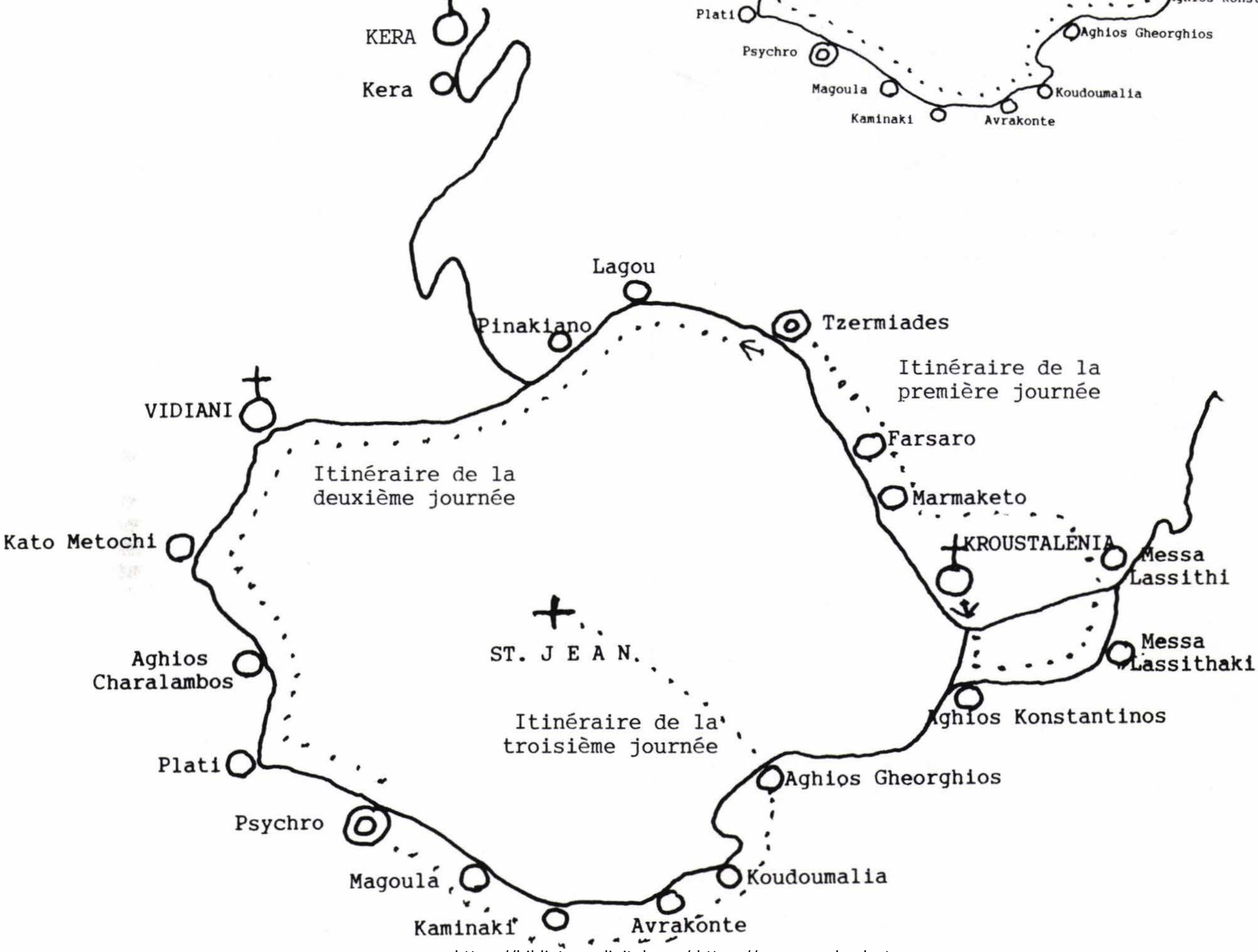
Le cortège.

Le cortège de la grande litanie présente la composition suivante:

L'ITINERAIRE SUIVI PAR

LA GRANDE LITANIE



en tête sont les clochettes
suivent la croix
les bannières
les icônes des Saint Georges et Saint Démètre
les icônes du Christ ("Despotika")
les icônes de la Sainte Vierge ("Theomitorika")
les icônes de divers saints
les prêtres
les corales
les fidèles
l'icône de la Panaghia venue de Kéra

L'ensemble des icônes qui participent à la grande litanie s'élève environ à une centaine. Chaque village amène cinq ou six, les icônes respectives du Christ, de la Vierge et des Saints auxquels sont consacrées les églises et chapelles appartenant à sa paroisse. A ce nombre, il faut ajouer les icônes des deux monastères de la plaine. Les porteurs des bannières sont d'habitude de jeunes garçons, voire des adolescents. En revanche, les personnes qui portent les icônes sont en général des hommes qui disposent de la force physique indispensable pour les transporter durant la longue marche. La même personne personne porte le plus souvent la même icône, celle à laquelle il est lié par des liens particuliers; il se peut que se soit l'icône de l'église de son quartier ou de son voisinage, ou, plus encore, celle du Saint protecteur de son groupe familial.

Le nombre total des fidèles qui participent à la litanie s'élève à 2500-3000, nombre qui se modifie tout au long de l'itinéraire. Chaque personne ou groupe de personnes s'unit au cortège de façon précise. Les familles attendent soit devant la porte de leur maison, soit à l'église du quartier, soit encore à l'église centrale du village, selon le trajet prévu pour la procession. L'intégration des participants au cortège s'effectue en saluant et en se prosternant devant toutes les icônes, une par une. Puis, une fois que prêtres et choeurs sont passés, les fidèles peuivent suivre la litanie.

*

En guise de conclusion, nous pouvons constater que la litanie déclenche une mise en marche de l'ensemble de la société de Lassithi, mobilise toutes les unités sociales qui composent la société locale (personnes - groupes domestiques - lignages - voisinages - quartiers - villages - communauté intervillageosie). En même temps, à travers l'itinéraire suivi par les litanies nous avons une description complète de l'espace de Lassithi (espace habité espace cultivé - espace sacré) qui se présente sous forme d'une géographie qui est en même temps sociale, politique et sacrée.

De façon schématique on distingue une structure qui comprend:

le centre .................. la communauté intervillageoise
(Eglise de Saint Jean) (17 villages)

Les monastères de
Vidiani ................ villages de la partie Sud-Ouest
Kroustalenia ........... villages de la partie Nord-Est

L'église centrale du village.. la communauté des vivants

Le cimetière du village ...... la communauté des morts

Les chapelles du village ..... Le quartier, les voisinages
les lignages
Les icônes .................. les groupes domestiques
les personnes

Les litanies renforcent la cohésion sociale de la communauté lassithiote. Elles instituent, à travers un rituel religieux, une communication régulière entre ses membres tout en valorisant, à tous les niveaux, les rapports économiques et sociaux. Enfin, les litanies constituent une sorte de calendrier local. En effet, il arrive souvent que les habitants du plateau fassent appel à des litanies du passé afin de pouvoir situer dans le temps des événements particuliers, voire même des faits historiques nationaux.

Trajectoire et rituel de la première journée

| Le parcours | Celebration des des messes | Lieux d'arrêt génuflexion |
|---|---|---|
| Monastère de Kroustalenia | Panaghia | |
| Aghios Konstantinos | St.Constantin<br>St.Haralambos (cimetière) | |
| Messa Lassithaki | St.Anargyroi<br>St. Jean (c imetière) | Oui |
| Messa Lassithi | St. Archange Michel (cimetière)<br>St.Mamas, Tryphon Modeste | Oui |
| Marmaketo | Eglise du cimetière | |
| Farsaro | St. Jean | |
| Tzermiades | St. Charalambos<br>Sainte Vierge<br>St. Anne (cimetière)<br>Sainte Trinité | Oui |

Trajectoire et rituel de la deuxième journée

| Le parcours | Celebration des messes | Lieux d'arrêt génuflexion |
|---|---|---|
| Tzermiades | Sainte Trinité | |
| Lagou | St. Panteleimon<br>St. Georges (cimetière) | |
| Pinakiano | Sainte Vierge<br>St. George (cimetière) | |
| Kardamoutsa (carrefour) | Accueil de l'icône venue de Kéra | |
| Monastère de Vidiani | Sainte Vierge | Oui |
| Kato Metochi | St. Démètre (cimetière) | Oui |
| Aghios Charalambos | St. Charalambos (cimetière) | |
| Plati | St. Alexandre (cimetière) | |
| Psychro | Assomption<br>Trois Hiérarques | Oui |

Trajectoire et rituel de la troisième journée

| Le parcours | Célébration des | Lieux d'arrêt |
|---|---|---|
| Psychro | Trois Hiérarques | |
| Magoula | St. Spiridon | |
| Kaminaki | St. Paraskevi | Oui |
| Avrakonte | St. Savas (cimetière) | |
| Koudoumalia | St. Georges | |
| Aghios Gheorghios | St. Georges<br>St. Démètre<br>St. Charalambos | Oui |
| Centre de la plaine | Saint Jean | Oui |

# ANALOGIES DANS LES CONTES DE FEES OCCIDENTAUX ET ORIENTAUX

Lorenzo Renzi

A la mémoire de mon ami roumain Ioan P. Couliano, qui a étudié de façon admirable les mythes de l'Au-delà dans sa dernière oeuvre - "Out of his World".

Si l'on compare même de façon superficielle les contes de fées de l'Europe orientale, par exemple les russes ou les roumains, avec ceux de l'Europe occidentale, recueillis en Italie, en France, en Allemagne ou en d'autres pays, on est frappé par leurs ressemblances. Ces ressemblances, remarquées déjà par les comparatistes du siècle dernier, nous paraissent encore plus évidentes depuis que la méthode de Propp nous a enseigné à observer que les éléments constants, stables du conte de fées, sont les fonctions des personnages, indépendamment de l'identité de celui qui les remplit et de la façon dans laquelle elles sont remplies, c'est-à-dire que la même fonction peut être remplie par des personnages différents. Ainsi, par exemple, la fonction d'auxiliaire peut-elle être remplie (d'après l'exemple célèbre de Propp - 1966, 24) par des personnages aussi différents qu'un aigle, un cheval, un bateau ou des jeunes évoqués par un anneau magique. On arrive ainsi à la conclusion surprenante que tous les contes de fées russes ne présentent qu'un seul schéma narratif, voire qu'ils ne constituent au fond qu'un seul conte.

Dans l'exemple de Propp, l'aigle, le cheval, le bateau, l'anneau magique ont tous une seule et même fonction: celle de conduire un héros (qui peut être dépourvu de nom ou s'appeler Ivan, Sucenko etc.) dans un autre monde. Ce monde, vers lequel vole Ivan, chevauche le brave en quête de l'Eau-de-la Vie, où s'égarent le Petit Poucet, Hänsel et Gretel et tant d'autres protagonistes de contes de fées, n'est autre chose que l'Au-delà, le royaume des morts, dans lequel peu d'élus ont pu pénétrer et revenir ensuite sur terre (Propp, 1985).

Vers l'Autre Monde nous conduisent aussi les contes roumains, comme "Prâslea le fort et les pommes d'or", "Sucna Murga", "Drăgan Cenuşă","Tilleul bercé", "Trois frères pas frères, enfants de rois", "Jeunesse sans vieillesse et vie sans mort".

A l'intérieur de ce sujet de caractère général se dégage un thème particulier, celui de l'asynchronisme entre le temps de ce monde et celui de l'Autre Monde. L'idée que dans l'Autre Monde le temps s'écoule plus lentement que dans celui-ci est une croyance répandue, qui trouve son expression dans beaucoup de textes narratifs. Le héros qui a réussi à pénétrer dans l'Autre Monde et qui revient sur terre, trouve que tout est détruit: ses parents sont morts, sa maison (souvent un palais royal) est en ruine. Il s'adresse à un passant, qui affirme que les personnes qu'il désire revoir sont mortes depuis longtemps, ou alors qu'elles ne sont que des figures de légende, qui n'ont peut-être jamais existé. Son voyage a duré apparemment peu de jours, ou peu d'heures, mais en réalité beaucoup de temps s'est écoulé, des centaines d'années. Parfois, le héros ou ses compagnons revenus de l'Au-delà vieillissent subitement, tombent de cheval et sont réduits en un tas de poussière (1).

Ces histoires ne se bornent pas à traiter un sujet commun, elles présentent souvent des développements narratifs entièrement ou en grande partie semblables. Le protagoniste est soit un prince, soit un moine, un savant, un chasseur, un pauvre homme - il est en général seul, mais il peut aussi être accompagné par des camarades. L'Au-delà se trouve parfois dans un jardin ou dans un château, souvent dans un château situé dans un jardin. On y arrive traversant une "barrière humide", la mer ou une rivière, en volant dans le ciel, ou bien en descendant dans une caverne. Il est rare que deux histoires, si proches qu'elles soient l'une de l'autre géographiquement ou chronologiquement, soient identiques. Entre les différentes histoires se dégage ce genre de "ressemblances de famille" signalées par Wittgenstein, qui rendent toute classification problématique et qui témoignent pourtant d'une ressemblance profonde.

Les témoignages les plus anciens nous viennent de l'Orient. Dans le Wischnu - Purana ancien indien, on raconte que le Prince Raiwata se rend avec sa fille par un chemin ouvert uniquement aux justes, dans le royaume de Brahma. Le prince demande conseil à Dieu sur le mariage de sa fille. Le colloque est interrompu par un concert; les personnes présentes écoutent dans la salle du trône un chant des chanteurs célestes. Raiwata attend que le chant soit terminé, puis s'adresse à Brahma. Celui-ci s'enquiert du nom du prétendant; quand Raiwata le lui dit, Brahma sourit car le prétendant est mort depuis longtemps. Vingt générations se sont écoulées sur terre pendant que Raiwata et sa fille écoutaient le chant céleste (Röhrich, 1962, p. 275).

En Europe, la littérature où ce motif est le plus fréquent est celtique. Le premier exemple se trouve dans le "Voyage de Bran" (probablement datant du VIII-e siècle). Il s'agit du premier exemple d' "imram", voyage merveilleux par mer, dont l'exemple le plus connu est la célèbre "Navigatio Dansti Brandani", qui présente elle-aussi (comme l'a prouvé Renata Bartoli - 1990, 90-91) le phénomène de ralentissement du temps. Dans beaucoup de contes continentaux, en latin, en anglais, en français, en italien, traitant du même sujet, la présence d'une source celtique est évidente.

C'est peut-être dans le "lai" de Guingamor que l'on trouve l'élaboration la plus heureuse de ce thème. Dans ce poème narratif anonyme du XII-e siècle, le genre conte de fées se combine avec les thèmes typiques de la théorie courtoise de l'amour, implantée à l'élégante cour anglaise, d'où vient probablement le conte, si semblable à ceux de Marie de France. Un chevalier, jusque-là indifférent à l'amour, poursuivant un sanglier, entre dans un royaume enchanté. Il s'éprend d'une dame, elle répond à son amour. Après deux jours il veut revenir au château de son oncle le roi: "Autrement li fu restorné / car III.C. anz i ot esté./ Mors fu li rois et sa mesnie / et toz iceus de sa lingnie / et les citez qu'il ot veües / furent destruites et cheües" (2).

La dame lui permet de partir, mais lui commande, lorsqu'il aura atteint son pays, de ne pas manger ou boire. Le chevalier enfreint l'interdit: "Si tost comme il en ot gouté / tost fu desfez et envielliz / et de son cors si afoibliz / que du cheval l'estut chëoir / ne pot ne pié ne main movoir" (3). Deux fées apparaissent, le remettent doucement en selle et le conduisent dans un bateau au-delà de la rivière. Où elles l'emportent, le "lai" ne le dit pas, mais cette rivière, tout aussi bien que celle qu'il avait traversée pour rentrer, marque une frontière: c'est la mince limite qui sépare dans le monde celtique le royaume des vivants de celui des morts. Ainsi a-t-on épargné au chevalier d'être réduit en un tas de poussière, expérience qui échoit aux autres, car lui il est porté au-delà de la rivière. Ce salut peut sembler paradoxal, car ce qui l'attend c'est le royaume des morts. En réalité, c'est un vrai salut, car le royaume des morts est semblable à celui des vivants, à cette différence près qu'on n'y connait ni vieillesse ni mort.

Vie et mort, jeunesse et vieillesse: aucun texte celtique ou celtisant n'est sans doute plus semblable que celui de Guingamor, avec les contes de fées roumains "Jeunesse sans vieillesse, et vie sans mort", ou "Rouge-empereur et la strige". Le premier des deux se trouve dans le plus ancien recueil de contes de fées signé par Petre Ispirescu (4). Voici la dernière partie du premier de ces contes, l'un des plus célèbres parmi les contes de fées roumains. Fàt-Frumos fils de roi, en quête de la jeunesse sans vieillesse et de la vie sans mort, est entré dans un royaume enchanté sur un cheval ailé; il y trouve ce qu'il cherchait. Accueilli par trois fées, Fàt-Frumos épouse l'une d'entre-elles. Il reçoit la permission d'aller chasser partout dans le royaume, sauf dans la Vallée des larmes ("Valea Plângerii"); mais, poursuivant un sanglier, l'héros y pénètre. L'effet prévu ne tarde pas à se manifester car il est pris par la nostalgie de ses parents. La fée et même le cheval ailé tâchent en vain de le raisonner et Fàt-Frumos part. Les forêts sont devenues campagnes, "dans le royaume de son père il y avait d'autres gens, des villes nouvelles avaient surgi, les anciennes avaient changé d'aspect, si bien qu'on n'aurait pu les reconnaître". Lorsqu'il se renseigne auprès des passants, on se moque de lui comme s'il était devenu fou. Et pendant ce temps la barbe lui pousse toujours plus blanche et plus longue. Entre les ruines du palais de son père un cercueil l'attend, d'où une voix l'appelle: "C'est bien que tu sois venu, car si tu tardais encore, j'aurais du mourir à ta place!" C'était sa Mort qui parlait et qui s'était consumée dans le cercueil, se réduisant presque à un squelette; elle le giffle et il meurt, réduit en poussière."

On peut insister sur les différences entre les deux textes. Le premier a reçu une élaboration courtoise; malgré celà, il ne manque pas de caractères archaïques, comme par exemple la présence de l'animal, un sanglier, venu de l'Autre Monde pour y conduire le héros. Les texte roumain n'est pas moins surprenant par sa richesse. Nous nous bornons à remarquer l'apparition du "double" du protagoniste - sa Mort - à la fin du conte (5). Le double est un élément qui a eu une grande fortune dans la littérature du romantisme, de E. T. Foffmann à Stevenson, à Musset, à Tarchetti (6), mais qu'on trouve déjà dans l'univers mythique des cultures dites primitives (7).

Parmi les traits communs, il n'y a pas seulement le thème du décalage entre le temps terrestre et le temps céleste, avec ses fatales conséquences pour tout homme qui revient dans le royaume des vivants. Les deux héros, Guingamor et Fàt-Frumos, tous deux chasseurs, sont entrés dans le royaume enchanté franchissant une forêt, qui représente la frontière entre les deux domaines. Les deux y deviennent citoyens à part entière, se mariant avec une fée, mais après, poussés par la nostalgie, ils reviennent sur terre. Les deux enfreignent un interdit, qui se trouve dans l'Au-delà dans le conte roumain, dans le royaume des vivants dans Guingamor (8). C'est bien le fait d'avoir enfreint l'interdit, comme cela arrive toujours dans les contes de fées, qui est à l'origine de la fin tragique. Les deux histoires prouvent la même chose: qu'on ne peut pas revenir du royaume des morts, aucun des ceux l'ayant essayé ne l'ayant pas réussi.

Différemment que dans la plupart des contes, les deux que nous avons examiné n'ont pas de dénouement heureux. Mais ils rassurent quand même leur public: les morts ne peuvent pas revenir parmi les vivants, car aucun des héros n'a réussi à le faire. 

Dans le deuxième conte roumain, "Rouge-empereur et la strige" (9), le fils cadet de l'empereur, Petricà, va se marier "là où il n'y a ni la mort ni la vieillesse". Il rencontre la reine des moineaux qui l'invite à rester avec elle, car la mort n'arrivera que lorsqu'elle aura abattu toute la forêt avec son bec. Peu satisfait de cette proposition, Petricà poursuit sa recherche et arrive à la Cour de cuivre, où une fille lui dit que la mort arrivera lorsque toutes les montagnes et les bois seront aplanis. Toujours insatisfait il continue son voyage et arrive à la Chaumière du vent, où il demeure une centaine d'années sans vieillir. Il va chasser dans les Monts d'or et d'argent, mais il lui est défendu de pénétrer dans la région du Mont de la nostalgie ("dealul cu dor") et dans la Vallée de la tristesse ("valea cu jale"°. Petricà enfreint l'interdit et la nostalgie de revoir son père le saisit. Il part, passe par la Cour de cuivre, par le pays la reine des moineaux qui sont en train de disparaître en même temps que le dernier arbre de la forêt. Chez lui, la cour de son père et la ville ont disparu; Petricà croit être parti depuis vingt ans, mais un vieillard l'assure que des millions d'années se sont écoulées! En fouillant pendant des jours près d'une croix, il trouve un cercueil flanqué par la Mort d'un côté, la Vieillesse de l'autre. La Vieillesse la première, la Mort ensuite, saisissent Petricà.

Quelques contes italiens traitent aussi ce sujet. Parmi eux, le plus proche du conte roumain de Rouge-empereur est la version recueillie à Vérone par Balladoro, comprise dans le recueil de Calvino (10). Un jeune homme cherche un pays où l'on ne meurt jamais. Il rencontre un casseur de pierres qui lui dit que la mort ne l'atteindra que dans cent ans, lorsqu'il aura fini de casser toutes les pierres de la montagne et de les transporter dans sa brouette. Il rencontre ensuite un homme avec une serpe; ici, la mort ne viendra pas avant deux cents ans, lorsqu'il aura fini de couper le bois. Il rencontre ensuite un vieillard qui regarde un canard qui est en train de boire l'eau de la mer; avant qu'il ne l'ait bu toute, trois cent ans vont passer, et avant ce délai l'homme ne mourra pas. Le jeune homme ne se contente pas et poursuit son chemin. Arrivé à un château, il est invité par un vieillard à s'arrêter chez lui, car là, la mort n'arrive jamais. Mais un beau jour la nostalgie de ses parents le prend. Le vieillard le laisse partir, tout en le prévenant de ne jamais descendre de cheval. S'il le fait, il mourra. Le jeune homme part, voit la mer asséchée, le bois sans arbres, la montagne rasée. Son pays a changé, sa maison n'existe plus. Il est arrête par un charretier qui conduit une charrette toute pleine de vieilles chaussures, et qui le prie de bien vouloir l'aider à changer une roue. Le jeune homme descend de cheval pour l'aider. Le charretier le prend par un bras: "enfin je t'ai". C'était la Mort et les chaussures étaient celles qu'elle avait usées en marchant pour le chercher.

La coïncidence entre ces deux contes est surprenante. Dans la première partie des deux, le protagoniste rencontre des créatures qui lui offrent une longue vie, que l'on peut atteindre si l'on prend part ou assiste à une longue entreprise, qui oblige la Mort de s'arrêter et d'attendre. Les exploits sont trois dans le contre italien, deux dans le roumain, auquel il faut adjoindre la solution définitive, de façon que l'on arrive ici aussi au numéro rituel de trois. Comme il n'accepte pas de solution partielle, le héros continue son chemin jusqu'à ce qu'il arrive au véritable royaume de l'immortalité. Mais après un séjour apparemment bref, il est pris par la nostalgie de ses parents et prend la voie du retour. Le dénouement tragique de la fin se déclenche lorsqu'il viole un interdit. Il passe à nouveau par les lieux où on lui avait promis une longue vie. Il constate que toutes les entreprises ont été achevées; des siècles se sont donc écoulés et la mort est arrivée. Revenu dans son pays, il en observe les transformations. Pendant cette visite, la Mort, qui l'attendait depuis longtemps, le saisit et l'emporte avec elle. Ce schéma narratif est commun aux deux contes et les différences de détail ne diminuent nullement les étonnantes ressemblances.

Une par une, certaines parties des contes se retrouvent dans d'auters textes. A part la ressemblance avec "Guingamor" et "Jeunesse sans vieillesse", la première partie qui contient les différentes propositions de vie longue, se retrouve dans un conte ucraïnien (11). Dans la seconde partie le héros enfreint un interdit, mais qui est de nature différente dans les deux contes; dans celui roumain l'interdit est le même que dans "Jeunesse sans vieillesse" et dans "Guingamor". Dans la conclusion, la rencontre avec la Mort se rapproche de celle du conte roumain. Dans le conte italien la Mort apparaît comme un charretier chargé de chaussures usées par sa longue recherche, d'après une image connue par d'auters textes, de Grimm à Laurentius Abstemius, au "Libro de Buen Amor" à un conte de fées calmuque (Köhler, 1900, 426 sq.).

*

Dans les récits considérés jusqu'ici, contes de fées et textes médiévaux, l'asynchronisme médiéval est représenté par la longue durée du temps qui s'écoule sur terre, si on la compare à la brièveté du temps dans l'Au-delà. Le protagoniste croit avoir passé peu de jours dans le royaume enchanté tandis que beaucoup d'années se sont écoulées. Ainsi, les récits montrent-ils les terribles changements qui se passent sur terre.

La situation inverse existe aussi, celle où le temps s'écoule plus lentement sur terre que dans l'Au-delà. Beaucoup de faits se passent dans un temps qui se révèle comme étant extrêmement bref. Un enchanteur fait vivre à quelqu'un une vie entière dans un monde iréel pour le faire revenir peu après à la réalité et lui montrer que peu de minutes se sont écoulées. Dans plusieurs "exempla" latins du Moyen Age ce thème a une fonction parénétique: la magie a pour but de montrer comment un jeune homme pauvre mis à l'épreuve, montre son manque de reconnaissance. Une fois parvenu, grâce à l'aide du magicien, à une grande puissance et aux plus grands honneurs, il oublie tout ce qu'il avait promis auparavant. Mais lorsque le monde créé par la magie s'évanouit et qu'il revient à sa condition première, il ne lui reste que de constater d'avoir manqué à sa promesse. Ce thème, d'origine paraît-il orientale, se trouve dans le conte XI du "Conde Lucanor" de Juan Manuel (1335) et connaîtra une grande fortune en Espagne. Il est présent aussi en Italie dans la XXI-ème nouvelle du "Novellino" (Segre, Del Monte, 1954). Le jeune conte de San Bonifacio laisse la cour de l'empereur Frédéric pour suivre des magiciens et les aider dans une guerre. Il s'y engage, il gagne, il devient seigneur, il se marie, il a des enfants. Revenu à la cour de Frédéric, il trouve l'empereur à table, comme il était lorsqu'il l'avait quitté. Toute sa vie n'a été qu'une illusion créée par la magie. Du moment où il était parti peu d'instants s'étaient écoulés.

Il y a des contes où l'on trouve un type ou l'autre d'asynchronisme comme des simples variantes. C'est ce qui arrive dans l'historiette du moine qui tombe en extase écoutant le chant d'un petit oiseau, un oiseau-ange qui lui fait connaître et goûter d'avance les délices du Paradis. Parfois, comme dans les "Fioretti di San Francesco" (chap. XXVI), le bon père ne passe que peu d'instants en extase, mais dans ce peu de temps il rêve de faire un voyage entier dans l'Au-delà (12). D'autres fois, comme dans un conte de fées, le temps passé à visiter l'Au-delà prend en réalité des siècles; lorsque le moine revient de sa vision et retourne au couvent, il ne reconnaît aucun de ses confrères et aucun d'entre eux ne le reconnaît (13).

On peut supposer deux situations originaires, deux expériences profondes différentes à l'origine de ces deux types d'anachronisme. La première est la recherche d'une vie sans mort, idée qui comporte la nécessité que l'homme ne vieillisse pas, puisque c'est bien à travers le vieillissement que l'on parvient à la mort. Afin que cela se réalise, il est nécessaire que le temps passe plus lentement, permettant à l'héros de rester jeune le plus longtemps possible. S'il existe donc un pays où l'on reste jeune, où l'on ne vieillit ni ne meurt pas, dans ce pays le temps doit s'écouler plus lentement que dans ce monde-ci, où l'homme ne passe que trop rapidement de la jeunesse à la vieillesse et à la mort.

La seconde situation est complètement différente et dépend des visions que l'homme peut avoir pendant le sommeil ou pendant certaines expériences paranormales comme les hallucinations. C'est dans ce cas qu'on peut vivre dans le peu de temps du sommeil ou de l'extase, comme dans une seconde vie, une foule d'événements, voire une vie toute entière. Ce thème est plus récent que le précédent. Un des témoignages les plus anciens est islamique: Mahomet est enlevé au septième ciel, au Paradis et à l'Enfer, et a quatre-vingt dix entretiens avec le Seigneur. Quand il revient dans son lit, il le trouve encore chaud (D'Ancona, $1912^2$). Dans des contes plus récents et laïcisés, au lieu d'une vision, nous avons souvent un echantement qui ne conduit pas l'homme vers Dieu mais lui permet simplement de vivre une autre vie. L'inspiration sacrée laisse alors la place à une histoire édifiante, comme dans le célèbre exemple XI du "Conde Lucanor" de Juan Manuel, puis au merveilleux pur, comme dans le "Novellino".

Puisque dans le rêve ou dans la vision on peut effectuer la même visite dans l'Au-delà que dans le premier type, les deux types peuvent se contaminer. Bien que dans le second le voyage n'ait jamais le but d'atteindre le pays de l'Immortalité et d'en jouir, mais seulement celui de connaître l'Au-delà, dans ce cas aussi il peut arriver que le temps passe plus lentement que sur terre. C'est bien ainsi que le petit moine qui, attiré pas un oiseau-ange rêve du Paradis, peut avoir la même expérience du temps que le héros d'un conte de fées, et non pas celle du moine des "Fioretti". Lorsqu'il revient en lui-même et se présente au monastère, ni le père gardien ni aucun des pères du couvent ne le reconnaissent, car il a passé en contemplation des centaines d'années. Et pendant ce temps des générations et des générations se sont succédées les unes aux autres au couvent.

C'est ainsi qu'accélération et ralentissement du temps deviennent parfois interchangeables. Ce qui compte est bien de "marquer la différence de nature entre ces deux temps différents /sc. - celui de l'Au-delà et le temps tererstre/, plus que de leur donner une valeur popre", comme le remarque Schmitt (1984, 498; cf. Segre 1990, 15-16).

*

Suivant Röhrich (1962, 276), les contes de fées représenteraient un développement du conte médiéval chrétien. Nous ne partageons pas cet avis. La présence de contes de fées dans l'Orient européen, la Roumanie et l'Ucraïne, ne permet pas de penser à un intermédiaire clérical. Les coïncidences occidentales et orientales que nous avons signalées

doivent être liées à un très ancien complexe de rapports qui concernent l'Europe toute entière, voire le monde méditerranéen et l'extrême Orient, comme nous l'avons vu d'ailleurs dans nos comparaisons.

Les chercheurs ont parfois considéré le ralentissement du temps dans l'Au-delà comme une approximation de l'idée d'Eternité. Röhrich rappelle à ce sujet les passages suivants tirés des livres sacrés: "Car mille ans, à tes yeux, sont comme le jour d'hier quand il est passé, et comme une veille dans la nuit. Comme un torrent tu les emportes: ils sont comme un sommeil, - au matin, comme l'herbe qui reverdit: Au matin, elle fleurit et reverdit; le soir on la coupe et elle sèche" (Bible, Psaumes, 90, 4-6); et "un jour est devant le Seigneur comme mille ans, et mille ans comme un jour" (2-ème lettre de Pierre, 3, 8). "Un jour auprès de Dieu fait mille ans de votre calcul" (Coran, 22, 46). Remarquons que si dans la première et la dernière citation on nous présente le principe de ce type d'asynchronisme par lequel des années sur terre ne sont que de brefs instants dans l'autre monde, dans la deuxième citation est énoncée la possibilité de deux types d'asynchronisme.

Des textes anciens expriment ouvertement cette relation. Ainsi, un légende italienne nous présente-t-elle des moines qui, mangeant des fruits de l'Arbre de la Vie et buvant de l'eau de la source de la Vie éternelle, "prenaient ainsi part un peu à la vie éternelle" (d'Ancona 1912[2]).

Mais il nous semble erroné de considérer ces citations tirées de textes sacrés comme étant la source des textes que nous avons examinés, comme s'ils n'étaient qu'une sorte d'exégèses en forme narrative des principes religieux. A notre avis, elles sont plutôt à considérer comme des éléments parmi d'autres d'un grand courant thématique, bien que particulièrement importants par leur caractère sacré et par leur ancienneté. Les points de repère essentiels ne doivent pas être cherchés dans la conception chrétienne de la vie éternelle, mais dans une couche plus ancienne de croyances.

Dans l'Au-delà pré-chrétien il n'y a pas l'éternite, mais une autre vie, la vie des morts, semblable à la nôtre, une vie où, comme Fàt Frumos et Guingamor, on se marie et on va à la chasse, mais qui n'est soumise ni à la vieillesse ni à la mort.

La couche culturelle représentée par ces textes n'est qu'un résidu dans notre civilisation moderne, un résidu qui toutefois n'a d'intérêt que pour les ethnographes et les historiens de la littérature. Ses catégories sont encore vivantes, en dépit ddes superpositions d'éléments plus récents. Bien sûr, ces éléments qui ont été autrefois centraux dans une certaine façon de concevoir le temps de la vie et celui de la mort, se présentent aujourd'hui comme cachés, opaques, difficiles à détecter: pourtant nous sommes convaincus qu'ils continuent à nous parler de façon subliminaire.

Tant que les enfants connaîtront l'histoire du Petit Poucet ou de Fàt Frumos, tant que les contes de fées ne seront pas seulement pour eux une source d'amusement, mais aussi un élément de leur formation, une partie de ce monde ancien demeurera vivante.

## N O T E S

Cette étude reproduit (à quelques différences près) la relation présentée au Congrès de Udine (Novembre 1990) - "Itinerari di idee, uomini e cose fra Est e Ovest europeo", en cours de parution en version italienne.

1) On trouve un très riche choix d'histoires sur ce sujet, tirées des littératures populaires et savantes dans Köhler (1882), puis, avec les compléments de J. Bolte (1900, n° 35 et 55), Şàineanu (1895, réédité en 1978, p. 247-253); D'Ancona (1912, p. 102-105); Graf (1925, p. 87-90); Bolte, in Warnke (1925, p. CIXXXIII-CIXXXIV); Thompson (vol. II, 1956, n° D-2011, 1012); Cross (mêmes n°); H. R. Patch (1950); Röhrich (1962, p. 247-280). Je n'ai pas pu consulter D. Hartland, "The Science of Fairy-Tales" (Londres, 1968, p. 161-255).

2) Ed. Tobin (1976, v. 539-544). "Mais les choses allèrent tout autrement; en fait, il y était resté trois cents ans. Le roi était mort, ainsi que ceux de son lignage; et les villes qu'il avait connu étaient détruites ou tombaient en ruine".

3) Ibid., v. 644-649: "A peine avait-il mordu /la pomme/ qu'il fut abimé, vieilli, si faible de sa personne qu'il tomba de cheval; il ne pouvait plus bouger ni les mains ni les pieds". Ibid., v. 644-649.

4) "Legende sau basmele românilor", Bucarest, 1882 (republié dans l'édition parue par les soins de A. Avramescu, avec une préface de Iorgu Iordan, Bucarest, Cartea Românească, 1988, 2 vol.).

5) Köhler (1900, p. 423) remarque à ce sujet que le conte semble supposer que "chacun possède son propre ange de la mort". Comme il l'avoue (p. 423 sq.), Köhler connaît

les deux versions roumaines contenues dans le livre de Şàineanu (op. cit.), grâce à une communication personnelle d'un autre grand savant ayant étudie les traditions populaires roumaines, M. Gaster. 

6) Rank (1914).

7) Lévy-Bruhl (1927, chap. IV et V).

8) Dans "Guingamor", par différence des contes roumains, mais comme dans beaucoup d'autres textes, l'interdit a un caractère alimentaire. Un principe bien connu dit que celui qui mange comme les hommes est un homme, et celui qui se nourrit des aliments des morts, est un mort (Voir Vl. Propp, 1985, p. 106 sq.).

9) Le texte de ce conte est rapporté par Barbu Constantinescu, "Probe de limba şi literatura Ţiganilor din România" (Bucarest, 1878, le chapitre "Basme ţigàneşti", n° 6). Il est résumé par Şàineanu (1878, p. 248; cf. Köhler, 1900, 423 sq.). Le conte a été enregistré à Slatina (Oltenia - Petite Valachie). Je remarque que, si le conte provient des Tsiganes, cela n'exclut nullement qu'il appartienne à part entière au folklore roumain. Les Tsiganes, du moins dans cette aire, reçoivent et colportent le folklore des peuples chez qui ils vivent. Ainsi, par exemple, ils continuent la tradition du chant épique roumain ("cântece bàtrâneşti").

10) Balladoro (1912), Calvino (1956, n° 27), Coltro (1956, n° 27), Coltro (1987, avec bibliographie). Des contes semblables ont été recueillis en Monferrato, Trentino, Toscana, Abruzzi, Corsica. Beaucoup de textes narratifs non populaires présentent aussi des ressemblances avec ce sujet. Ils sont signalés par Köhler (op. cit., n° 55); à comparer aussi avec Şàineanu (op. cit., p. 247), Calvino (1957, vol. II, note au n° 27).

11) Voir A. N. Afanasjev, "Poetische Naturahschauungen der Slaven" (3, 271n., Moscou, 1869 - que je n'ai pas pu consulter), cité par Köhler (1900, 425, cf. Şàineanu - 1978, 248).

12) Dans les "Fioretti" un moine s'endort après les matines. Conduit par un ange, il visite en rêve l'Enfer et le Paradis, où il connaît les peines et les délices de l'Au-delà. Quand il se réveille, "i frati suonavano a Prima; si ch'ei non era stato a quella visione se non da Mattutino a Prima, benché a lui fosse paruto stare molti anni" (voir Del Monte, 1954, 451).

13) La plus ancienne version connue de l'histoire du moine enchanté et du petit oiseau semble être celle de Maurice de Sully (XII-e siècle) (cf. Meyer, 1876). Pour sa longue tradition médiévale et ses développements modernes, voir Röhrich (1962, p. 274-280).

## BIBLIOGRAPHIE

BALLADORO, A. "Una legenda della morte". Lares, I, 1912, 2/3, p. 223-226

BAR, F. - Les routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà. Paris, PUF, 1946.

BARTOLI, R. - La"Navigatio Sancti Brandani" e la sua fortuna nella cultura romanza dell'Età di Mezzo. Padova, Tip. La Modernissima, 1990.

BODEI, R. - Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste. Bologna, Il Mulino, 1991.

CALVINO, I. - Fiabe italiane, raccolte e trascritte da... Torino, Einaudi, 1956.

COLTRO, D. - Fiabe venete. Milano, Mondadori, 1987.

CROSS, T. P. - Motif Index of Early Irish Literature. Bloomington, Indiana, Indiana University Press.

D'ANCONA, A. - Del "Novellino" e delle sue fonti", in Studi di critica e di letteratura. Bologna, Zanichelli, vol. II, 1912².

DEL MONTE, A. - "La novella del tempo fallace". Giornale storico della letteratura italiana, CXXXI, 1954, p. 448-458.

FOLCLOR din Transilvania. Texte alese din colecţii inedite, vol. III, Bucarest, Ed. pentru literaturà, 1967.

KOHLER, R. - Kleinere Schriften, publié par J. Bolte, Berlin, Felber, 1900.

LEVY BRUHL, Lucien - L'âme primitive. Paris, PUF, 1927.

MEYER, P. "Les sermons français de Maurice de Sully"; Romania, 5, 1876, p. 466-487.

MINCU, M. - (a cura di) Fiabe romene di magia. Milano, Bompiani, 1989.

PATCH, H. R. - The other World according to Descriptions in Medieval Literature, Cambridge Mass., Harvard University Press; traduction espagnole, El otro mundo en la literatura medieval, Append. Maria Rosa Linda de Malkiel, La vision de trasmundo en la literatura hispanica; Mexico, Fondo de cultura economica, 1956.

PROPP, V. J. - Morphologie du conte de fées (éd. russe, 1928).

PROPP, V. J. - Le radici storiche dei racconti di fate. Torino, Boringhieri, 1985 (éd. russe 1946).

RANK, O. - Der Doppelgänger. Leipzig-Wien, 1914.

ROHRICH, L. - Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zum Gegenwart. Sagen, Märchen und Schwänke; Berne, Francke, 1er volume.

ŞAINEANU, I. - Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legàturà cu basmele popoarelor învecinate şi al tuturor popoarelor romanice. Edité par R. Niculescu, préface par Ovidiu Bârlea, Bucarest, Minerva (édition roumaine originale 1985).

SCHMITT, Jean-Claude - "Temps, folklore et politique au XII-e siècle. A propos de deux récits de Walter Map, "Du nugis curialium", I 9 et IV 13"; in Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Age III-e - XII-e siècle. Paris, C.N.R.S., 1984, p. 485-515.

SEGRE, C. - "Negromanzia e ingratitudine (Juan Manuel, il Novellino, L. Ariosto)"; in Mel. Delbouille, Gembloux, Duculot, 2-e volume, p. 653-658.

SEGRE, C. - Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà. Torino, Einaudi, 1990.

THOMPSON, S. - Motif-Index of Folk-Literature. Copenhagen, Rosenkilde et Baugger, 1956, 2 vol.

TOBIN, P. M. O'Hara - Les lais anonymes des XII-e et XIII-e siècles. Genève, Droz, 1976.

TODOROV, T. - Introduction à la litterature fantastique. Paris, Seuil, 1970.

WARNKE, K. - (édite par) Die Lais der Marie de France. Halle, Niemeyer, 1925.

# LES REGLES DE VIE DES
# ANCIENNES COMMUNAUTES VILLAGEOISES EUROPEENNES

**Paul H. Stahl**

A la longue et importante série de volumes consacrés aux sciences sociales par les éditions Jaca Book de Milano, on doit ajouter trois nouveaux volumes parus sous le titre de "Carta di regola e statuti delle comunità rurali trentine" (Milano, 1991; XXXIII + 689 pages; 748 pages; 757 pages). Ils couvrent une période comprise entre 1202, date du plus ancien document, et 1807, la date du plus récent. Ils représentent le résultat du travail patient, précieux et érudit de Fabbio Giacomoni, aidé par tout un groupe proche de l'Université de Trento. Pour la première fois on publié l'intégralité des statuts d'une région.

Le public habitué à voir surtout paraître des études et non pas des matériaux, se pose une question: pourquoi a-t-on accordé une telle attention à ces règles écrites régissant la vie des anciennes communautés rurales? en quoi sont-elles nécessaires à la connaissance des sociétés européennes? Quelle est la discipline intéressée par une telle publication? A quel domaine appartiennent ces coutumes fixées par écrit dans les humbles assemblées de village ou de vallée? On les considère surtout comme des recueils de lois et on conclut qu'elles appartiennent à la science juridique; serait-ce vrai? Et dans ce cas, se rattachent-elles plutôt au droit savant ou à la coutume? C'est à ces questions que j'essaie de répondre dans les pages qui suivent.

*

## QUI DOIT ETUDIER LES ANCIENNES COMMUNAUTES EUROPEENNES?

La première chose à préciser se rapporte au type de société qu'ils nous permettent de connaître. La vie sociale du passé est dominée par la présence des communautés; ceci est vrai pour les sociétés dites primitives, comme aussi pour les sociétés européennes telles qu'on les connaît depuis l'antiquité et qui survivent parfois jusqu'à nos jours. On trouve des communautés partout en Europe, au niveau de la maisnie (1), du village, de la tribu, des confédérationa tribales, des confédérations villageoises, et même au niveau des formations pré-étatiques européennes (2). Des groupes humains qui se considèrent apparentés possèdent en commun un territoire (à l'intérieur duquel peuvent bien exister en même temps des lots appartenant aux maisnies) et ont une vie organisée par des règles qui résistent même à l'intervention de l'Etat (3). Ici ou là en Europe, les anciennes communautés ont réussi à traverser la période de l'économie et de la législation libérales, telles qu'elles s'étaient imposées au 19-e et au 20-e siècles; elles ont survécu parfois même aux régimes dévastateurs communistes (4). D'une extraordinaire pérennité, elles ont fonctionné et fonctionnent encore dans les conditions du monde moderne, s'adaptant continuellement, malgré des conflits permanents avec les autorités de l'Etat, qui essayent d'imposer des règles unificatrices, nivellant tout, trop souvent par la force. On les voit ressusciter ces derniers temps avec violence dans les pays qui se sont débarassés de la dictature communiste (5): on fête la disparition des formes de vie collectiviste, et on l'accompagne par des rituels religieux destinés à enterrer définitivement des forme honies de vie sociale; on me signale ces cérémonies en Roumanie, en Albanie aussi.

Si dans les manuels d'histoire de la sociologie ou de l'ethnologie on cite tel ou tel savant, connu pour avoir inventé le nom d'une discipline ou pour avoir fait des considérations philosophiques sur divers sujets, il me semble qu'une autre hiérarchie doit être trouvée, hiérarchie où d'autres noms doivent figurer, noms qui se sont penchés essentiellement sur les problèmes concrets des communautés. Georg Ludwig von Maurer, Henry Sumner-Maine, Frédéric le Play, Valtasar Bogišić, Fustel de Coulanges, Emile de Laveleye, Maxime Kowalewski, Frederic Seebohm ou August Meitzen - pour citer quelques-uns parmi les plus illustres ayant vécu au 19-e siècle, sont parfois en avance par leurs écrits même si on les compare à des savants contemporains à la mode, dont la citation semble être devenue obligatoire, surtout si ils ont écrit en anglais. Ces prédécesseurs, qui savaient utiliser également les documents du passé, les statistiques contemporaines et l'observation directe du terrain, se sont penchés sur l'étude des communautés; à la tradition des commentaires social-philosophiques qui s'imposent au 19-e siècle et continuent de nos jours donnant naissance à d'interminables discours sur l'histoire des idées, s'oppose une autre tradition, celle des recherches concrètes, qui tendent de plus en plus vers la constitution de véritables instruments de recherche, d'intervention aussi (6).

On connaît des "statuti" (pour les italiens) ou "coutumiers" (pour les français) publiés dans les siècles passés, lorsqu'ils étaient destinés tout simplement à régler la vie sociale.

Ce n'est qu'à partir du 19-e siècle que l'intérêt des nouvelles sciences sociales (ou des plus anciennes dans leur évolution moderne) s'oriente vers l'observation des statuts. On en publie de nombreux; bien qu'une statistique détaillée pourrait seule répondre à la question, il semble que le plus grand nombre a vu le jour au 19-e siècle et dans les premières décennies du 20-e. Après une période où l'intérêt a été moins intense, on assiste à un renouveau de l'intérêt pour leur étude et leur publication. Peut-être qu'en Italie ce sont les juristes qui ont été attirés le plus souvent par leur publication; peut-être qu'en France ce sont les historiens qui ont mis à jour le plus grand nombre de statuts. En fait, aujourd'hui les chercheurs appartenant à l'ensemble des sciences sociales savent que les statuts ont une importante particulière car ils conservent la mémoire non seulement d'un chapitre de la vie sociale, mais de l'ensemble de cette vie sociale.

Si on revient aux noms cités plus haut, on constate que Von Maurer, Sumner-Maine ou Bogišić sont juristes, Fustel de Coulanges et Seebohm sont historiens, Kovalewski est sociologue, Laveleye est économiste, Meitzen ethnographe. Sans entrer dans la dispute sans fin de la définition des sciences sociales et du désir de départager nettement leurs domaines (7) on constate que toutes ont intérêt à connaître la vie des anciennes communautés. Chacune le fait avec ses moyens habituels, moyens qui mettent en lumière des différences en relation avec la formation des chercheurs, mais aussi avec la situation trouvée dans chaque pays européen observé. En effet, l'historien connaît mieux les méthodes d'exploration du passé et fait donc plus souvent appel aux documents écrits du passé; le sociologue ou l'ethnologue font appel surtout à l'observation directe car ils connaissent mieux cette technique. Mais, si en Europe Occidentale on trouve écrits les statuts de nombreuses communautés, en Europe Orientale ces documents écrits sont rares ou absents; dans cette dernière région ce sont surtout les données recueillies sur le terrain qui dominent, d'autant plus que la tradition s'y est mieux conservée.

Une discussion internationale s'installe depuis le 19-e siècle; on discute de pays à pays par-delà les frontières, car le problème des communautés intéresse tout le monde (8). De nos jours cet intérêt des sciences sociales pour la connaissance des communautés est devenu universel et fait que les études des juristes, des historiens, des sociologues, des ethnologues (ou anthropologues) avancent en parallèle. D'ailleurs, les réunions communes sont devenues courantes.

Les matériaux qui servent à la connaissance des sociétés du passé s'accumulent. A la méthode des "typologies", copiée en bonne mesure sur les sciences naturelles, où par la connaissance d'un exemplaire on peut connaître toute une espèce, les sciences sociales ajoutent progressivement divers éléments, dont probablement la fréquence et la diffusion géographique sont les plus importants. La fréquence d'un phénomène et de ses variantes, et le territoire sur lequel vit ce phénomène, ne peuvent pas toujours être connus, surtout pour le passé. Les historiens par exemple ne disposent pas toujours d'informations sufissamment riches pour déterminer des fréquences ou des aires géographiques. Lorsque cela devient possible, les résultats sont tout aussi spectaculaires que ceux obtenus par l'observation des sociétés contemporaines. Les publications de Matthias Zender par exemple (9) se distinguent par l'intérêt exceptionnel des cartes qui présentent la diffusion et l'époque de diffusion du culte de tel ou tel saint. Ses écrits sont remarquables aussi pour un autre aspect caractéristique des recherches les plus modenres: de formation ethnologue (Volkskundler), sa recherche porte sur le moyen âge. S'agirait-il donc d'une étude d'histoire? d'ethnologie, ou de folklore? Où classer ses recherches? Je répondrai que personnellement le nom de la discipline où on essaie de ranger un auteur ou une publication ne m'intéresse pas, je ne suis intéressé que par la valeur de sa recherche. Les barrières séparant les sciences sociales généralisatrices s'effacent et tombent de plus en plus fréquemment, et je le dis tout en sachant ce qu'une telle affirmation peut rencontrer comme opposition. Il est évident par exemple que ceux qui se disent historiens font de plus en plus l'étude des problèmes habituels à ceux qui se disent ou se croient sociologues ou ethnologues, et qu'ils utilisent couramment les écrits de ces derniers; il est tout aussi vrai que sociologues et ethnologues font eux-aussi de plus en plus appel aux données mises en lumière par les historiens. Il est évident qu'il s'agit des meilleurs membres de ces disciplines. On invente même de nouveaux noms de sciences, tels "anthropologie historique", ou "sociologie historique", qui veulent signifier qu'une recherche se situe au carrefour de plusieurs disciplines.

La dimension gépgraphique s'exprime déjà dans les recueils du 19-e siècle; Jacob Grimm (10), Valtasar Bogišić (11), Bogdan Petriceicu Haşdeu (12) ou les savants russes qui on fait de riches recueils de traditions orales (qu'ils désignent du nom de "coutumes juridiques" - 13) - même s'ils ne mettent pas sur une carte le résultat de leurs observations, impliquent la dimension géographique. Ce seront les lingvistes, ensuite les ethnologues qui dresseront des cartes pour classer les réponses faites à leurs questionnaires. Comment connaître l'ensemble de l'Europe? Comment arriver à la vision la plus proche de la vérité? comment comparer l'ensemble des communautés européennes? Sans doute en recueillant et en publicant le plus d'informations possibles; celles qu'on trouve dans le souvenir des gens,



Les vieillards du village (Maramureş, Roumanie)

dans les survivances sociales, celles qu'on trouve aussi par la publication de l'ensemble des statuts des anciennes communautés.



*

## DROIT SAVANT OU DROIT COUTUMIER? RELIGION OU COUTUME?

La distinction entre droit écrit, savant, oeuvres de juristes formés dans les universités et droit coutumier, non-écrit, transmis oralement, semble au premier abord facile. En fait, dès qu'on observe de plus près les faits (dans notre cas les statuts, les choses se compliquent car on peut difficilement classer l'ensemble des écrits comme appartenant exclusivement au droit, et surtout parceque des interférences évidentes lient les deux formes de droit citées. Le droit, tel qu'il apapraît aujourd'hui dans des sociétés traditionnelles, rappelle au chercheur les normes de vie fixées par la religion, chose d'utant plus évidente lorsqu'il s'agit du droit canon. Dans les deux cas (droit et religion) on distingue dans les sociétés européennes deux niveaux qui vivent en même temps. Il y a d'abord le niveau du droit écrit et de la théologie écrite, où les règles sont redigées par des juristes savants ou par des théologiens; on distingue un deuxième niveau, celui qu'on trouve le plus souvent dans les recherches faites sur le terrain, ou les règles de vie peuvent être classées soit dans le domaine du droit (concernant la propriété par exemple) ou dans le domaine de la religion (rituel du mariage par exemple). Mais où classer les règles qui dictent les interdits de mariage dus à la consanguinité? car on les trouve édictées également par les deux disciplines. Et si on tient compte du fait qu'au-delà des règles fixées par écrit ou par la tradition orale, il y a un troisième plan, celui de la réalité concrète de la vie d'une société, les choses se compliquent encore plus.

La présence concomitente des deux premiers plans rend possibles entre eux des échanges permanents. En se limitant à cette énonciation les choses sont difficiles à saisir, mais un exemple concret devrait éclairer mon afirmation. Je choisis une situation typique qu'on trouve également dans les documents écrits ou dans les recueils de droit oral.

Les documents écrits de l'Europe Orientale font souvent mention d'une opération liée à la propriété et qui aujourd'hui apparaît comme curieuse car disparue des moeurs. Il s'agit de l'opération faite par les arpenteurs du passé lorsqu'ils doivent retrouver les limites séparant des propriétés entre elles. L'attribution des propriétés, la reconstitution des limites, le règlement des conflits les concernant, constituent dans les Etats de l'Est européen deux des principales charges du Prince; c'est lui, personnellement ou ses délégués, qui procèdent à ces opérations.

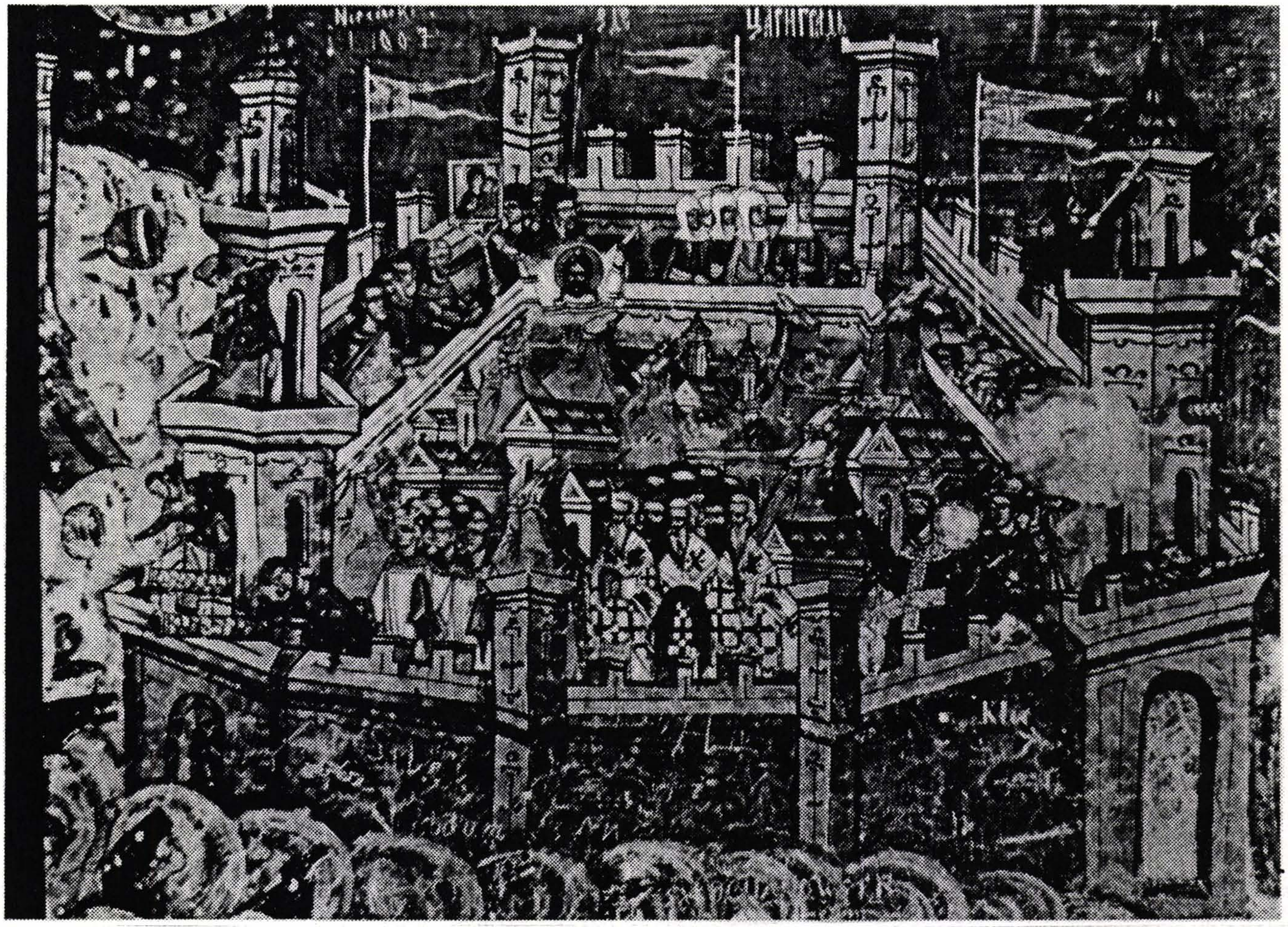
Se déplaçant dans la région où une frontière est contestée, on appelle les habitants des groupes opposés. On choisit parmi eux des personnes âgées qui, portant une motte de terre, avancent de borne en borne et montrent quelles sont les limites séparant des propriétés voisines. Voici comment est décrite cette opération dans le recueil si typique de Stjefen Gjeçov (14) concernant les Albanais Guègues:

> "Celui à qui revient le charge de fixer les signes des limites et de rappeler ceux antiques déjà disparus et oubliés, doit prendre sur ses épaules une pierre et une motte de terre /en italien "zolla"/ et, précédant les deux familles ou les deux villages, ou les deux "bannières" /groupes de personnes englobant plusieurs villages - 15/ qui se trouvent en contestation, fixe en terre les bornes des limites nouvelles et montre où se trouvent les anciennes (paragraphe 244). "Mais, avant que d'aller sur les endroits où se trouvent les anciennes limites, le vieillard, avec la pierre et la motte de terre sur les épaules, doit prêter serment" (par. 245).

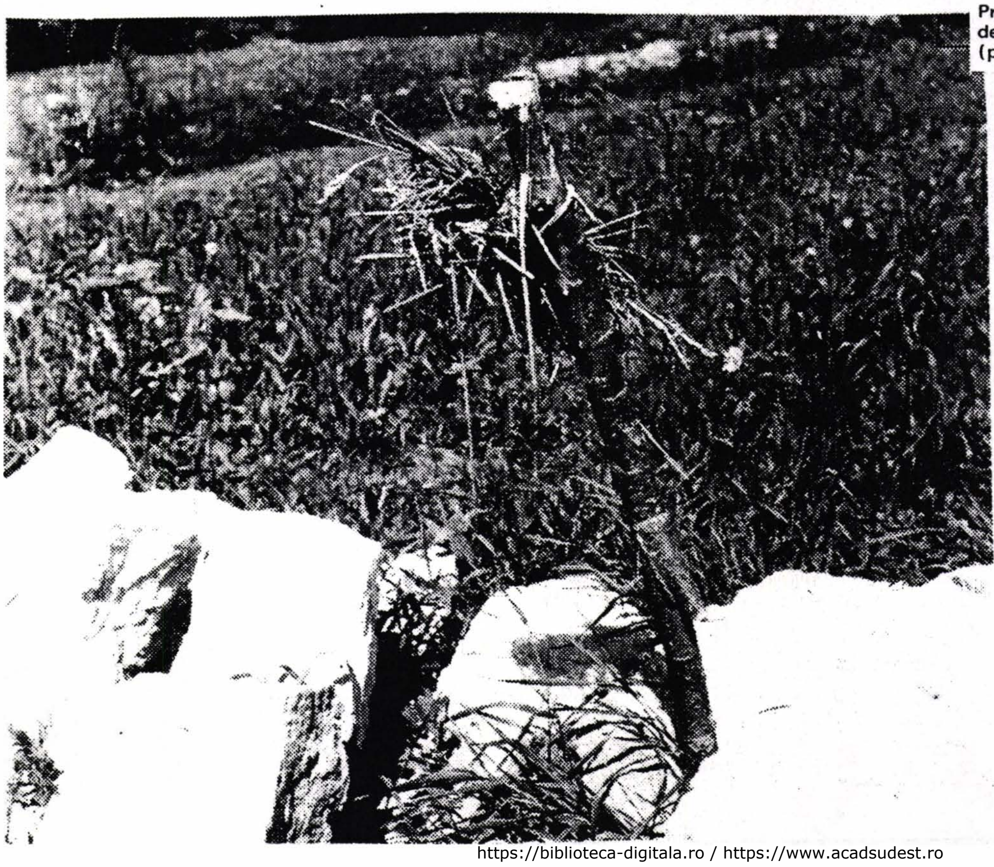
J'ai choisi l'exemple albanais comme étant encore vivant dans les mémoires au début du 20-e siècle, lorsque Gjeçov effectue sa recherche; ce texte décrit presque exactement la manière de procéder des Roumains (jusqu'au début du 19-e siècle) ou celle des populations slaves. Essayons d'analyser les principaux éléments qui interviennent dans cette opération.

Les fonctionnaires du Prince représentent l'Etat; ils connaissent la coutume locale, de même qu'ils connaissent le droit écrit de l'Etat, qui en Europe orientale est rattaché aux traditions byzantines, et plus antiques, romaines orientales. Le code de lois publié vers la moitié du siècle en Valachie (Muntenia), lié aux traditions byzantines à travers diverses sources (16) affirme sagement: "Là où il n'y a pas de loi écrite, il faut suivre la coutume locale. Et s'il n'y a même pas de coutume, il faut se renseigner; et si on n'obtient rien ni avec cette méthode, il faut demander aux vieillards comment on doit procéder" (p. 75).

Les vieillards, membres importants des anciennes assemblées locales, sont connus partout dans l'Europe du passé; l'assemblée des "boni homines antiani" réprésente l'assemblée politique habituelle des communautés, fonctionnant au niveau du groupe domestique, du village, de la tribu, du "pays". On les cite par conséquent dans nombre d'actes du passé,

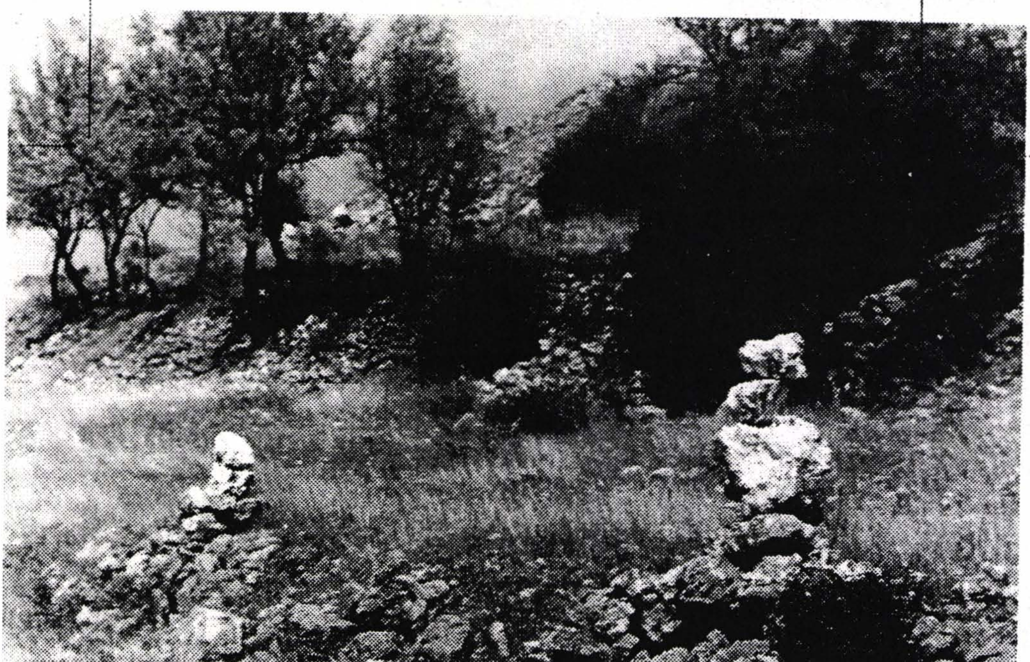


Procession circumambulatoire sur les mur
de Constantinople assiégée par les
(peinture sur une église de Moldavie, Rouma



"Potcà" - borne à caractère magique
(Transylvanie-Roumanie)





Pierres-bornes (en haut, département de Gorj, Roumanie; en bas, Péninsule du Péloponèse).

dans les statuts aussi, les désignant de diverses manières. D'ailleurs, on les voyait encore fonctionnant dans les régions de l'Europe Occidentale ou Orientale, le mot "vieillard" désignant une personne adulte, mariée, honnête, chef d'un groupe domestique, villageois ou tribal (17) et ayant déjà un certain âge dans la grande majorité des cas. 

On a donc la loi écrite et la tradition locale qu'on doit respecter; à tout ceci peut s'ajouter l'arbitraire du Prince, car l'idée qu'une fois qu'un Etat dispose d'une loi écrite il règle sa vie exclusivement selon cette loi, ne correspond pas à la réalité (18).

Le nombre d'envoyés du Prince, de même que celui des témoins qui se promènent une motte sur leur tête (ou sur leur épaule, ou mise dans un sac) n'est pas indifférent, car il est en relation avec le chiffre de 12 (19). Ce chiffre conserve son improtance jusque dans les cours de justice contemporaines, partout en Europe, et il nous vient de l'histoire lointaine. Aujourd'hui, il semble être le fait du droit écrit, mais en réalité il remonte à l'antiquité, aux croyances religieuses en relation avec l'astrologie. En Europe il est probable qu'il a conservé son importance également par les traditions orales venues directement de l'antiquité et qu'on retrouve dans le folklore de toutes les populations européennes, et par les traditions écrites chrétiennes (les 12 apôtres, témoins de Jésus Christ). S'agirait-il dans ces cas d'un droit savant, puisque écrit? d'un droit coutumier, puisque oral? de droit ou de religion?

Arrivés sur le terrain de la dispute, les envoyés du Prince choisissent les "vieilards" - témoins; avant de procéder à une circumambulation le long des frontières entourant la propriété, une motte de terre sur la tête, on peut leur demander de prêter serment dans l'Eglise, et porter par la suite en même temps une icône ou une croix (20), ce qui rapproche cette pratique coutumière de la religion écrite, savante. Prendre la motte de terre sur la tête est aussi une forme de serment; celui qui la porte a peur de ce qu'il peut lui arriver s'il est parjure. Ici encore le folklore européen est concordant:

> "Par ce poids, ici et ici étaient les anciennes limites, et toujours ici je les fixe moi-même. Que je porte ce poids une éternité, si je vous trompe! ... Par ce poids, qu'il pèse sur moi dans l'autre vie, si je ne dis pas la vérité... Cette vérite, que les limites sont ici et ici, je la porterai sur ma conscience dans l'autre vie... Qu'il s'alourdisse dans cette vie et dans l'autre, ce poids, si je n'agis pas comme il faut, montrant les anciennes limites" (Gjeçov, par. 246). - Margaret Hasluck (21) trouve toujours chez les Albanais la formule suivante: on dit au témoin "montre la voie, et si tu ne la montres pas justement, que le poids /de la terre/ devienne lourd sur toi dans l'autre vie" (p. 96). Les Roumains promettent "avec leur âme" de montrer les vraies limites. Les Aromounes disent au porteur de la motte "si tu mens, tu porteras cette motte de terre sur le cou toute ta vie" (22). En Norvège, "l'âme de celui qui viole les confins... devra porter les pierres-bornes après sa mort, si jamais il les déplace durant sa vie" (23).

Partout donc il y a une pratique liée au droit oral, mais qui est inclue dans des opérations en principe menées selon les règles du droit écrit, et qui est intimement liée aux croyances et à la religion. La motte de terre, accompagnée ou pas par une pierre, constitue une forme de serment archaïque (24), rattachée aux croyances en relation avec la terre, chapitre important et riche des croyances du passé. Dans les procès destinés à établir le propriétaire d'une terre qui se déroulaient en Europe Occidentale on portait devant le juge une motte de terre prise à la propriété disputée (25).

L'ensemble de l'opération constitue un mélange où il est difficile de distinguer ce qui appartient à la culture savante ou à la culture orale, au droit ou à la religion. Si on se rappelle que tout le problème de la propriété et de ses limites est depuis les plus anciens textes écrits de l'antiquité également attaché au droit et à la religion (26), au droit écrit et à la coutume, les distinctions classiques s'estompent. L'ouvrage de Trumbull (27) regroupe de riches exemples concernant les limites, où les traditions venues de diverses parties du monde se recoupent et affirment leur richesse extrême.

Et pour compliquer encore la question, tout en essayant de la clarifier, je cite les lois de Manou, dont voici les lignes qui sont en relation avec la question examinée ici:

> "Quand il s'élève une constestation au sujet des limites entre deux villages, que le roi choisisse le mois de diyaichtha /mai-juin/ pour déterminer les limites entre deux villages, les bornes étant alors plus faciles à distinguer, l'ardeur du soleil ayant entièrement desséché l'herbe. Les limites étant établies, on doit planter des grands arbres ... des arbrisseaux en touffe ... qu'on forme en outre des monticules de terre; par ce moyen la limite ne peut pas se détruire ... Mais pour peu qu'il y ait du doute dans l'examen des marques mêmes, les déclarations des témoins sont nécessaires pour décider la contestation relative aux limites. C'est en présence d'un grand nombre de villageois et des deux parties contestantes, que ces témoins doivent être



Croix et table d'autel en bordure du village de Lupşa (Transylvanie)

interrogés sur les marques des limites ... Que ces hommes, mettant de la terre sur leur tête, portant des guirlandes de fleurs rouges et des vêtements rouges, après avoir juré par la récompense future de leurs bonnes actions, fixent exactement la limite" (28).



La motte de terre portée en Europe dans ces occasions et jusqu'au début du 20-e siècle, appartenait au droit écrit de l'antiquité indo-européenne; peut-elle alors faire partie au 20-e siècle du droit oral? de la coutume? Si on se rappelle ce que je disais plus haut, qu'il y a une permanente interpénétration entre les couches savantes, écrites, du droit et de la religion, avec la coutume, cela semble vrai. Une coutume s'impsoe à un certain moment dans la vie d'une société et s'exprime par un texte écrit. Le bon juriste, celui qui fait une loi qui dure, n'invente pas, ne travaille pas dans la fiction, mais reflète dans sa loi la réalité sociale de son temps. Citant les lois de Lycurgue, Plutarque affirme: "Il était donc permis au mari âgé d'une jeune femme, s'il s'attachait à un jeune homme bien né et appréciait ses qualités de l'introduire auprès d'elle pour déposer en son sein un double germe; et l'enfant qui venait au monde appartenait au ménage" (29). Et Xénophon, citant la même situation écrit: "... le vieillard, choisissant un homme dont il admirait les qualités physiques et morales, l'amenait à sa femme pour lui faire des enfants" (30). Les deux situations ont été interprétées comme n'étant pas vraies, ou comme étant une invention heureuse de Lycurgue, qui se serait imposée à la société spartiate. En fait, il doit s'agir de la mise sous la forme d'une loi, d'une réalité contemporaine à Lycurgue. Comment en douter puisqu'on trouve encore au 20-e siècle parmi les populations balkaniques par exemple, des situations semblables? et que là, bien entendu, ce n'est pas Lycurgue qui les a imposées (31).

Porter une motte sur la tête, serment archaïque, connu par les lois écrites de Manou, pourrait être devenu avec le temps une coutume transmise oralement. Ou peut-être ne faisait-elle que profiter d'une tradition non écrite de son temps. Les paysans de l'Europe du passé ou celle des temps modernes même, ont-ils connu par le passé ces lois sous une forme écrite? on peut en douter. Probablement que, tout simplement, ils ont conservé une tradition orale antérieure même aux lois de Manou, car elle correspondait avec leurs besoins et en même temps avec les croyances relatives à la propriété, aux limites, aux bornes et à la terre.

Dans d'autres cas aussi on trouve une situation similaire; en voici une toujours en relation avec les limites. On connaît le rituel de construction des monuments religieux chrétiens (32); il comprend de nombreux points communs avec le rituel suivi par les paysans lors de la construction de leurs maisons. Comment expliquer les ressemblances? C'est l'Eglise qui imite les paysans ou le contraire? Il est probable que, de même que pour le cas précédent, la coutume a été à un certain moment écrite pour fixer le rituel de construction d'un monument religieux païen, rituel qui s'est transmis en partie aux constructions chrétiennes. Les paysans ont probablement maintenu directement certains éléments depuis des temps reculés, et leur ont ajouté d'autres pris aux textes écrits du christianisme. Par exemple, lorsqu'on édifie la maison, on commence par fixer les limites. Le prêtre est appelé et fait le tour de la maison bénissant les futures fondations (33); les paysans font ensuite eux-aussi le tour des fondations en les aspergeant du sang d'un animal sacrifié à cette occasion, ce qui n'a plus rien à voir avec le christianisme, même si le prêtre a béni d'abord l'animal. Ensuite on enterre dans l'angle sud-est de la fondation la tête de l'animal sacrifié, et, une fois la maison terminée, on installe à l'intérieur de la pièce, dans le même angle, une icône, une croix, qui se superposent donc à la tête de la victime sacrifiée.

Il est malaisé de distinguer dans les recueils de traditions orales ou dans les statuts écrits ce qui provient de la tradition savante ou d'une mémoire sociale orale. Les confusions sont toujours possibles, même si dans pas mal de cas des distinctions peuvent être faites; ainsi, on reconnaît facilement dans les statuts des grandes villes du Moyen Age les rédactions dues à des juristes savants.

Le fait qu'un bon code de lois doit coller à la réalité sociale est connu et respecté par les meilleurs juristes; ceci ne s'impose pas toujours dans l'esprit des hommes politiques qui croient trop souvent qu'il suffit de faire une loi pour que les réalités sociales changent selon leur volonté. Si les choses étaient si simples, on aurait depuis longtemps promu une loi rendant le bonheur obligatoire et interdisant la pauvreté, par exemple.

Le cas le plus illustre d'une collaboration intime de la coutume et du droit savant est fourni par Valtasar Bogišić qui, après avoir fait un vaste recueil des traditions "juridiques" des Slaves du sud (en fait des règles de leur vie traditionnelle dans ses plus importants chapitres), a redigé dans la forme du droit savant le Code du Monténégro. Exemple admirable, ce code de lois fit sensation à l'époque, ayant des traductions intégrales en plusieurs langues européennes, mais son exemple est resté jusqu'à ce jour unique (34). A quel domaine appartient le Code du Monténégro? à la tradition orale? au droit savant? Ce qui est à retenir ici est l'étroite relation entre les deux niveaux du droit, car cet exemple, qui s'est déroulé sous nos yeux et de manière systématique (35) a permis de mettre à jour ce qui probablement s'est déroulé maintes fois par le passé. Mais ces occasions sont peu ou pas du tout connues, car il ne nous reste aucun témoignage sur le déroulement des choses, mais simplement les lois écrites, auxquelles correspondent parfois de manière surprenante des coutumes encore vivantes au 20-e siècle.

N O T E S

1) "Maisnie" - mot qui désigne la plus petite unité sociale, disparu du français contemporain (La Curne de Saint-Palaye: Dictionnaire historique de l'ancien langage françois. Paris, 1880, p. 232). Il correspond à l'anglais "Household", à l'italien "casata", au roumain "gospodàrie", au grec "nikokirato", au basque "basserri", au serbo-croate "domaćinstvo". Des mots correspondants peuvent être trouvéS en d'autres langues aussi. Cette plus petite unité sociale peut être désignée aussi d'autres manières. Ainsi, en français, les mots apparentés avec celui de maisnie, "maison" (qui désigne une construction) et "maisonnée" (qui désigne le groupe domestique) peuvent désigner aussi la plus petite unité sociale. C'est le cas aussi du mot "House" apparenté avec celui de "Household"; du mot "Haus", apparenté avec celui de "Haushalt"; du mot "kuća" des Serbo-croates, celui de "casà" chez les Roumains, celui de "casa" chez les Italiens, celui de "kšta" chez les Bulgares. Des exemples communs à divers peuples européens qui peuvent désigner la plus petite unité sociale mais qui dans le langage courant ont un autre sens, sont ceux de "feu" de "fumée" ou de "foyer"; telle ville par exemple est composée d'autant de "feux". L'essentiel de la vie sociale du passé tourne autour de cette plus petite unité sociale, qui dans le langage commun est désigné du nom de "famille", mot qui en réalité désigne seulement un groupe de personnes apparentées et qui en plus a plusieurs significations et crée la confusion. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi en français un mot qui ne prête pas a confusion et qui a un unique sens - celui de la plus petite unité sociale, c'est-à-dire a) un groupe de personnes (apparentées ou non), b) un habitat, c) une propriété, d) une vie en commun (travail, repas, temps libre) et qui e) constitue une seule unité religieuse. Le mot de "maisnie" m'a été suggéré Claude Lévi Strauss. - Une présentation plus insistante sur les divers mots utilisés par les Roumains pour désigner cette plus petite unité sociale dans mon ouvrage: Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe. New York, 1986, les pp. 17 sq.

2) Une bibliographie de caractère général des communautés est celle publiée par I. Chiva: Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherches. Rapports et documents de sciences sociales. Unesco, n° 10, Paris, 1958. - Une bibliographie générale concernant les communautés européennes est publiée par moi-même et par Massimo Guidetti: Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio et familiari. Jaca Book, Milano, 1979. D'autres indications dans l'ouvrage paru sous la rédaction de Gian Candido de Martin: Comunità di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa. Padova, 1990.

3) Voici comment est définie une société basée sur l'existence de communautés dans l'ouvrage de Stefano Cost. Gieçov (Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania. Roma, 1941): "La famille se compose des personnes qui habitent la maison; plusieurs familles unies forment une phratrie, plusieurs phratries un lignage, plusieurs lignages une tribu, plusieurs tribus une "bannière", et toutes ensemble, ayant la même origine, le même sang, la même langue et les mêmes us et coutumes, forment cette grande famille qui s'appelle Nation" (par. 19).

4) Nikola F. Pavković: "La propriété communautaire en Yougoslavie contemporaine". Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, vol. 15, Paris, 1990, pp. 174-179.

5) Cette renaissance a donné lieu parmi les Roumains du Maramureş à un vrai enterrement de la ferme collectiviste: Dànuţ Cràciun et Ilie Petria: "L'enterrement d'une coopérative agricole de production". Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, vol. 15, Paris, 1990.

6) Un étudiant en médecine ou en chimie par exemple, ou même un étudiant en histoire, suivent un ou deux cours sur l'histoire des doctrines dans les disciplines respectives. Un étudiant en sociologie ou en ethnologie surcharge sa mémoire d'une foule de cours concernant l'histoire de sa discipline. Le nombre des étudiants qui finissent les universités de sociologie ou d'ethnologie (anthropologie) et qui connaissent l'histoire des idées mais sont incapables d'effectuer une recherche concrète sur une société quelconque est important.

7) Paul H. Stahl: "La vraie définition des sciences sociales". Etdues et Documents balkaniques et méditeranéens, vol. 14, Paris, 1989.

8) Comme cela peut être constaté en consultant les volumes que j'ai publiés ensemble avec Massimo Guidetti; à part celui déjà cité s'ajoute: Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800 (Jaca Book, Milano, 1976); et Un'Italia sconosciuta. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Italia dell'800. (Jaca Book, Milano, 1976).

9) Räume und Schichten Mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Köln, 1973.

10) J. L. C. Grimm: Deutsche Rechtsaltherthümer. Göttingen, 1828.

11) Zbornik sadašnjih pravnija običaja u južnih slovena. Zagreb, 1874.

12) Bogdan Petriceicu Haşdeu: Obiceiele juridice ale poporului român. Bucarest, 1878.

13) Valtasar Bogišić: Aperçu des travaux sur le droit coutumier en Russie. Paris, 1879. Voir aussi I. C. Chiţimia: Folclorişti şi folcloristicà româneascà. Bucarest, 1968, pp. 37 sq.

14) Op. cit.

15) La "bannière" - "bajrak" (citée aussi dans la note n° 3) était à ses origines une formation militaire groupant plusieurs tribus voisines qui combattaient sous une même bannière. Peu à peu elle a eu tendance à devenir une vraie unité sociale et à s'immiscer dans la vie sociale des tribus qu'elle regroupait.

16) Indreptarea legii. 1652. Bucarest. 1962. L'introduction du volume situe le code dans l'ensemble des traditions, dont le Nomocanon de Manuil Malaxos semble être le plus important (pp. 16 sq.).



17) On peut consulter sur la question Camillo Giardina: "I'boni homines' in Italia". Rivista di storia del diritto italiano, 1-2. - Paul H. Stahl: "La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe Orientale". Estudos in homagem a Ernesto Veiga de Oliveira. Lisbonne, 1989. - Henri H. Stahl: La comunità di villaggio. Milano, 1974, pp. 104 sq.

18) Henri H. Stahl: Controverse de istorie socială românească. Bucarest, 1969, pp. 5-61.

19) Gheorghe Cronţ: Instituţii medievale româneşti. Infrăţirea de moşie. Jurătorii. Bucarest, 1969, pp. 164 sq. - Paul H. Stahl: "La regione tribale albanese". Incontri Meridionali, nr. 2/1988, pp. 70 sq. ('I dodici testimoni').

20) Petru Caraman: Pământ şi apă. Iaşi, 1984, pp. 62 sq.

21) The Unwritten Law in Albania. Cambridge, 1954.

22) Liviu Marcu: "Formes traditionnelles de jugement et de peines chez les Vlaques balkaniques". La Conférence nationale des études ethnographiques, Tirana, 1976.

23) Andreas Holmsen, Halvard Björkvik, Rigmor Frimannslund: The Old Norwegian Peasant Community. Stockholm, 1956, p. 58.

24) Caraman, op. cit. pp. 36 sq.

25) Du Cange: Glossarium ad scriptores med. et inf. latinitatis, vol. III, col. 1523-1524.

26) N. D. Fustel de Coulanges: La Cité antique. Paris, 1864, le chapitre "La famille".

27) Henry Clay Trumbull: The Threshold Covenant. New York, 1896.

28) Manou (Les lois de). Paris, 1978, pp. 232-235.

29) Vies parallèles. Paris, 1950, tome 5-e, p. 204.

30) Oeuvres complètes. Vol, 2, Paris, 1967: "La République des Lacédémoniens", I, 7.

31) Tihomir R. Djordjević: "Bigamija i poligamija kod Srba". Srpski Kniaževni Glasnik, I/1907. - Milenko Filipović: "Vicarious Paternity among Serbs and Croats". Southwestern Journal of Anthropology, 14/2, Albuquerque, 1958. Paul H. Stahl: "Le propriétaire des enfants". Annali della Facoltà di giurisprudenza. Nuova serie, 1989/II, Milano.

32) J. P. Migne: Patrologiae cursus completus, vol. 104, Paris, 1860; "Photius Constantionopolitanus Patriarchae: Syntagma Canonum", col. 562 sq. ('De consecratione ecclesiarum...'). - Consécration et inauguration d'une église selon le rituel de l'église russe. Chevetogne, 1957. - S. Salaville: Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin. Tipografia poliglota vaticana, 1937.

33) Le rituel suivi lors de la construction d'une maison paysanne, qui est une continuelle alternance entre rituels chrétiens et païens, a une très riche bibliographie et présente de fortes ressemblances entre les divers peuples européens.

34) Paolo Grossi, dans une étude magistrale, pose la question des relations entre droit coutumier et droit savant, insistant sur la nécessité de respecter le pluralisme juridique dans le traitement imposé par l'Etat aux anciennes communautés paysannes ("Assolutismo giuridico e proprietà collettive". Quaderni fiorentini, 19/1990, p. 526). - Gian Candido de Martin étudie la même question et, dans une introduction pertinente au volume qu'il vient de publier (op. cit.) prend la même attitude défense des anciennes communautés.

35) Bogišić, "O sabiranju pravnih običaja". Paris, 1901. Consulter aussi Fedor Demelić: "Le droit coutumier des Slaves méridionaux d'après les recherches de Monsieur V. Bogišić". Paris, 1876, Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère.



Chapelle et chêne défendant l'entrée du quartier de Schei
(Braşov, Roumanie)

# IDENTITE ET RITES DES FUNERAILLES A L'EPOQUE DU TOTALITARISME

**Vassil Garnizov**

Durant mes recherches sur les rites de funérailles et de commémoration des Bulgares, à la question "pourquoi fait-on cela?" j'ai obtenu souvent la réponse "parceque nous sommes Bulgares", ou "parceque nous sommes chrétiens". Cette dernière réponse pourrait venir surtout de personnes âgées mais qui s'en servent au même titre que de la première. Cette correspondance n'est pas fortuite mais constitue l'expression d'une autodétermination ethnique au moyen de termes d'identité religieuse; il n'existe qu'une vraie foi et c'est la nôtre /la foi chrétienne/; les autres, ce sont des infidèles.

Le terme même de "foi" (vraisemblablement d'après le symptome "ce qui nous distingue des autres") est utilisé en tant qu'unité de classification pour les herbes, les maladies ou les femmes par exemple: "les herbes sont au nombre de quatrevingt dix neuf foi$^{s}$" (foi au pluriel); ou encore, "on trouve dans le foin des herbes de toute foi", "les maladies sont au nombre de dix-sept foi$^{s}$"; "les femmes appartiennent à trois types de foi: humaine, d'âne et de chien". On utilise le terme "foi" pour distinguer certaines catégories ou sous-catégories, par exemple celle des serpents, des céréales. Cependant, ce terme désigne le plus souvent les catégories ethniques; dans une chanson enregistrée en 1926, il est dit que "toute foi a une odeur" et par conséquent la foi turque, cherkesse, tatare, tsigane, juive, grecque, serbe, vlaque, russe, italienne, française, armenienne, anglaise - a une mauvaise odeur. Ceci est justifié à chaque fois par une image standard basée sur des préjugés. D'autre part, comme on devrait s'y attendre, la "foi bulgare" a une bonne odeur ce qui évidemment ne doit pas être justifié.

Cette introduction qui suffit à la compréhension de la correspondance entre "Bulgare" et "chrétien", ne suffit pas à surmonter l'étonnement causé par le fait que le rite des funérailles, un fragment distinct ou un accessoire, remplissent une fonction d'identification ethnique si, en principe, il vise et représente non pas les autres mais ce qui est radicalement différent; il ouvre et referme des frontières, il apporte un ordre et une clarification dans les relations non pas des ethnies, mais entre les vivants et les morts, donc ce qui n'est pas vivant mais proche et dangereux - le défunt.

On pourrait peut-être trouver la réponse dans le développement même des rites des funérailles et des commémorations qui, pendant la dernière moitié du siècle (par différence des rites rattachés à la vie de famille ou au calendrier) non seulement n'ont pas regressé mais se sont amplifiés tout en gardant leur structure et en s'adaptant à de nouvelles conditions. Ainsi:

1) Le nombre des commémorations augmente: aux commémorations du troisième, neuvième et quarantième jour, et à celle de l'année, s'ajoutent les commémorations du sixième, vingtième jour, du troisième, sixième et neuvième mois. La commémoration organisée à la fin de la première année est doublée, car on organise une première commémoration le samedi précédent le plus proche, et une deuxième commémoration le jour même de la mort. La fréquence des pratiques de commémoration augmente jusqu'au quarantième jour; on pratique couramment une double visite au cimetière en y portant de la nourriture, de l'eau, du vin, des bougies et de l'encens tous les jours jusqu'à la fin de cette période. A partir du quarantième jour et jusqu'à la fin de l'année on va au cimetière tous les vendredi soir et les samedi matin. Chacune des commémorations énumérées est pratiquée deux fois jusqu'à la fin de l'année - le soir ("večernina") et à midi ("obednina"). Après la première année on pratique des commémorations tous les ans et là on a noté des cas de commémoration rituelle de la cinquantaine de la mort (en sachant que l'année met un terme à la possibilité d'intervention de la part du défunt dans la vie des vivants).

2) La quantité de dons dsitribués lors des funérailles et des commémorations augmente sensiblement lors de chaque commémoration. De manière traditionnelle, le don fait à l'occasion des funérailles a une valeur symbolique; ainsi, une petite pièce en tissu ou des chausssettes sont donnés uniquement au pope, à la femme qui prépare le pain et aux fossoyeurs afin qu'ils "conservent l'ombre pour le défunt". De nos jours, chacun des participants aux funérailles ou à la commémoration reçoit un mouchoir ou un tablier alors que les personnes qui effectuent la commémoration reçoivent un cadeau assez important tout en gardant la même motivation et les mêmes exigences en ce qui concerne la destination et la façon d'attribuer le cadeau.

3) On augmente de manière importante la quantité de nourriture sur la table des funérailles et des commémorations, y compris la nourriture rituelle, qui en principe n'est pas destinée à nourrir les invités (pains rituels par exemple).

4) Les musiciens qui suivent le cortège des funérailles sont souvent présents.

5) Dans les villages ou l'offrande du "kurban" (consommation de viande sacrificielle) n'était pas pratiquée, on commence à le faire, aujourd'hui étant connue presque partout.

6) Dans les régions où on ne s'habillait pas en noir, on commence à le faire.

7) On se met à construire fréquemment des tombeaux en brique, quoique cela ne soit pas approuvé par la population âgée.



8) On commence à mettre dans le cercueil et la tombe du défunt des vêtements, des couvertures, des draps, des édredons, des tapis, et même un lit, un poste de radio ou un transistor, un poste de télévision, une montre, d'autres objets encore.

9) On crée de nouvelles expressions comme par exemple "enfin on se revoit, mais pourquoi à telle occasion?"; ou encore, "on ne se voit plus qu'à des funérailles". On échange des nouvelles, on raconte les faits des amis et des parents qu'on n'a plus vu depuis longtemps. De nouvelles interprétations apparaissent, par exemple, lorsqu'on ne peut pas fermer les yeux du défunt, on dit comme par le passé qu'il "veut voir quelqu'un", mais la formule n'a pas le sens d'antan vouloir emmener quelqu'un avec lui dans l'autre monde, mais plutôt qu'il cherche à voir quelqu'un, qu'il a de la peine pour quelqu'un, qu'il attend l'arrivée d'un proche.

On pourrait facilement continuer à énumérer des faits concernant le développement des rites des funérailles, les nuancer et les concrétiser, car pour chacun de ces faits on peut obtenir une interprétation plus étoffée; mais l'essentiel ici est de prouver que le rituel a subi un puissant développement et qu'on ne peut pas ignorer les questions que pose ce développement.

La plus facile réponse serait de dire que les facteurs qui l'expliquent sont complexes: le changement commencé au siècle précédent concernant le statut culturel de la personne et à partir de là, la substitution de l'imagerie des funérailles; l'introduction de la notion "d'éternité" vis-à-vis du défunt remplaçant celle de l'effacement; la multiplication et la persévérence dans la pratique des commémorations et la néomythologie du "souvenir"; les fleurs artificielles; les épitaphes et les photographies mises sur les pierres tombales; les nécrologues; l'influence de la culture de la ville; l'enrichissement relatif dans les conditions d'une pauvreté égale; l'influence des autres pays balkaniques; la nouvelle conversion au christianisme qui a accompagné le rétablissement de l'Etat bulgare; le développement de la culture musicale.

Ces explications faciles reposant sur plusieurs facteurs sont attrayantes dans leur accessibilité, mais elles ne sont pas convaincantes ni en tant qu'action des différentes causes, ni en tant que résultat de leur configuration. D'autre part, chacune de ces causes aurait pu mener à un résultat totalement opposé. Ainsi par exemple, le changement de la notion de personne dans les villes,qui se forme dans les villes pendant la Renaissance /bulgare - 18e-19e siècles/ est lié à une forte diminution de la nourriture présentée sur les tables des funérailles, des commémorations et des fêtes des morts, car on considère que cela entraîne des dépenses inutiles.

Mais alors, où se trouve la force motrice de ce puissant développement des rituels funéraires de Bulgares? L'hypothèse que je propose à la discussion est que cela arrive sous la pression de l'histoire politique la plus récente qui, après avoir empêché le déroulement normal des traditions rituelles dans leur ensemble, a fait que le rituel de la mort a pris sur lui la fonction d'être toute la tradition. Ainsi:

1) On a chassé du rite de la naissance la sage-femme et en même temps on a exclu la pratique du rituel sacré lié à l'église. A partir de là, le rôle de la femme qui prépare les pains rituels devient plus important et ceci est vrai également pour toute autre femme qui connaît le rituel funéraire et qui remplit bien les fonctions de ce rituel. Son importance prend énormément d'ampleur surtout après avoir interdit la participation du prêtre aux funérailles comme moyen de transformation de ces funérailles en un rituel simplement civil. On voulait ainsi ramener les funérailles dans les villages bulgares à une condition de dépendance politique, sans église libre et avec un nombre de prêtres insuffisant. (On doit rappeler que la femme qui prépare les pains rituels, la "mesačka" a rempli des fois aussi le rôle de sage-femme dans certains villages.

2) On a interdit par la force la mariage à l'église, considéré comme l'élément essentiel du rite de mariage par les Bulgares. Le mariage, devenu ainsi civil, commence (sous l'influence des membres du "Komsomol" russe et de la propagande assidue des membres du Komsomol bulgare) à devenir ce qu'on appelle un "mariage komsomol", cérémonie civile qui dure un seul jour et élimine le complexe lié au détachement de la femme de son foyer, les pains rituels et le plus important, les cadeaux. Ces derniers trouvent alors une place dans le rituel des funérailles ce qui s'exprime même dans des textes folkloriques contemporains comme par exemple: "-Pourquoi tant de gens meurent et jeunes par-dessus le marche? - Car, comme l'a dit la grande-mère Vanga de Petrič /poétesse bulgare/ vous ne donnerez plus des cadeaux lors des mariages mais des funérailles. Tant que vous donnerez des cadeaux lors des funérailles, ce seront surtout des jeunes qui mourront!".

3) Les rites du calendrier en tant que système qui concentre les valeurs traditionnelles ont été complétement détruits: au départ, cela s'est fait de force, car on considérait qu'il s'agissait d'une propagande religieuse hostile. Ce fut le cas pour le cycle d'hiver autour

du Noël, celui des fêtes des Pâques, ou celui de la période du Saint-Lazare. Par la suite, l'action étatique contre les rituels de la tradition qui allait en parallèle avec la collectivisation de la terre, s'est effectuée sans contrainte extérieure. La collectivisation, la migration massive de millions de personnes vers les usines et les villes prolongent l'action de la propagande.

4) Les fêtes traditionnelles (à l'exception de celles organisées lors des foires, des "kurbans") ont été combattues par le système socialiste de rites, qui inculque des valeurs abhérrantes au point de vue du quotidien et de ce fait incapables de développer des formes alternatives et vitales par rapport aux formes traditionnelles de rites et de communications festives. De manière inattendue, la festivité envahit les rites des funérailles; on apporte beaucoup de nourriture, beaucoup de boissons, on voit se rassembler de nombreuses personnes venues du pays tout entier, pour lesquelles c'est l'unique occasion de se revoir. Les funérailles des jeunes sont les plus proches des vraies funérailles; mais, selon mes observations, dans ces cas également, lorsqu'une année s'est écoulée, le caractère festiv ressurgit. Lors de chaque commémoration, en même temps que les actes destinés aux défunts par l'organisation du repas, on prévoit aussi des actes destinés à la sante des vivants. Les funérailles rassemblent des parents et des proches que la vie a séparés de même que, selon la coutume, la mort a rassemblé des parents séparés par des morts antérieures. J'ajoute qu'à l'occasion des funérailles on rentre de l'étranger, on obtient congé de son travail, permission de sa caserne, de la prison, on fait tout pour participer aux funérailles des siens.

*

Les funérailles peuvent-elles rester en dehors du contrôle d'un Etat totalitaire? Bien évidemment non car elles respectent les exigences formelles d'un enterrement civil, sans prêtre, sans église, sans service funèbre; le rituel est alors remplacé par la municipalité, par un fonctionnaire qui effectue certainesformalités. On considère alors que les manifestations qui suivent et qui ne dépendent plus de la municipalité, même si elles se déroulent en dehors du foyer, ne sont pas agressives, elles ont un caractère résigné, mélancolique, et en aucun cas ne constituent une forme de protestation contre l'Etat. D'autre part, les fonctions rituelles fondamentales des funérailles du passé suivies par la vieille génération, sont ignorées par l'éducateur total - l'Etat, car cette vieille génération doit disparaître emportant avec elle ses superstitions. Mais cet éducateur total a oublié qu'à un moment donné toute personne est touchée par la mort et suit alors un modèle de comportement différent des modèles de comportement créés et introduits de force par les doctrines officielles comme "le patriotisme socialiste", "l'internationalisme prolétaire", "l'athéisme". Par contre, le modèle de comportement de la personne en contact avec la mort est de façon claire traditionnel, conservateur, archaïque et garde ce qui reste toujours inchangé et définit l'identité de la personne. Même les développements constatés dans le rituel de la mort apapraissent non pas comme un changement, une nouveauté ou une innovation, mais comme un déploiement, une manifestation plus complète, un fleurissement de ce qui est le fondement de l'identité individuelle, familiale, régionale, nationale.

Et malgré le fait qu'il reste caché, non-manifesté, non-articulé, non-discoursif, il est bien présent. Une fois pris dans un tel mouvement, il provoque un discours stéréotypé, le discours de l'identité qui, pour l'essentiel, ignore la comparaison et ne s'aperçoit pas des préjugés ethniques qu'il manifeste et de la néomythologie qu'il véhicule.

C'est pourquoi, pour provoquer l'utilisation performante de l'identité, il n'est pas obligatoire de comparer les ethnies, les langues, les cultures. Quelquefois, il suffit de demander "pourquoi?" afin d'obtenir la réponse minimum sur l'identité: "c'est parceque nous sommes Bulgares".

# LES POMMIERS AUX ROSES

Gheorghe Siseştean

Les événements qui se sont déroulés en décembre 1989 et dans la période suivante en Roumanie, ont mis à jour quelques clichés mentaux particulièrement intéressants pour les spécialistes des sciences sociales. Il s'agit de la résurrection d'éléments d'une pensée mythique, appliquée au domaine du politique.

Dans les jours qui ont suivi les événements de décembre il n'y avait aucune nuance dans l'appréciation de ce qui s'était passé; pour une grande partie de la population s'était réactualisée une pensée dychotomique, celle qu'on rencontre dans les contes, la lutte du Bien contre le Mal. L'ancien régime de Ceauşescu était le Mal, celui de Ion Iliescu et de Petre Roman, le Bien. Ces deux derniers apparaissaient tels des vrais héros populaires ayant accompli des choses extraordinaires; ils ont conduit la révolution, la lutte contre les "terroristes", les "sécuristes" /police politique/, ils ont donné la terre aux paysans, ils sont très intelligents et maîtrisent de nombreuses langues étrangères; ils sont bons, ils sont roumains et ils ont eu le mérite de rester dans leur propre pays, en souffrance, à côté du peuple pendant le régime communiste (par différence des ceux ayant trouvé le salut en s'enfuyant en d'autres pays).

Dans ce cadre mental s'est constitué un véritable mythe paternaliste, celui du Bon Père et celui de l'Héros Exemplaire, déterminant une hystérie collective, plus ou moins dirigée, mais servant efficacement la propagande officielle. Tout ceux qui analysaient avec lucidité les nouvelles réalités devenaient les ennemis du peuple roumain, traîtres de leur propre pays. C'est ce qui, je le crois, a déterminé en bonne partie la victoire aux élections de Ion Iliescu et de Petre Roman, et de leur formation politique F.S.N. (Le front du salut national) dans les premières éléctions libres en Roumanie après une dictature longue de 53 années.

Cette interprétation de l'histoire au niveau populaire a pris même des formes inattendues, des faits banaux étant investis de vertus prophétiques. Voici un exemple parmi les plus typiques qui s'est déroulé dans le département de Sàlaj (Nord-Ouest de la Roumanie), dans les villages situés sur les vallées de Someş et d'Almaş. C'était le printemps et une rumeur publique courrait dans toute la zone; les pommiers avaient fleuri une deuxième fois et leurs fleurs étaient des ...roses, miracle et signe prémonitoire de la victoire prochaine du F.S.N. dans les éléections, leur signe électoral étant la rose.

En réalité il s'agit d'un phénomène bien connu par les paysans; il y a des années où les pommiers, après une première floraison, ont quelques semaines plus tard une nouvelle floraison, réduite, mais avec des fleurs plus grandes. Mais dans ce contexte les paysans refusaient même leur propre expérience voyant dans cet événement un miracle. Un article même a été publié sur la question dans la presse locale (le journal "Opţiunea", 1-ère année, n°5,2, paraissant à Zalău) signé par un professeur de collège. L'article est intéressant par son mélange de rationalisme et d'irrationalisme:

> Fleurs immaculées de pommier et de rose.
>
> Les pommiers de la Transylvanie ont changé en trois semaines leurs magnifiques fleurs en fruits qui se développent. Mais voilà, quelques-uns d'entre eux (dans les jardins de Jibou, Almaş, Prodàneşti et Gâlgàul Almaşului), tristes d'avoir perdu leurs premières fleurs, voient dans leurs rameaux pousser des roses. Le jour du 20 mai /jour des élections/, jour mémorable dans l'histoire d'aujourd'hui et de demain, je me trouvais dans mon village natal de Gâlgàul Almaşului. Certes, je suis allé voir le miracle, dans le jardin de la vieille M. S. qui m'a dit: 'J'ai 70 ans et un miracle vient de se produire que je n'ai jamais vu de cette manière'. Je l'ai vu aussi; dans un pommier d'hiver /dont les fruits murissent tard/, plein de fruits, sur un rameau il y avait une rose blanche avec 27 pétales. Sur d'autres rameaux j'ai vu des boutons de roses. De pareils miracles se sont produits et dans les jardins de I.S., N.R. et I.C. du même village. - Certes, les interprétations peuvent être différentes. Les spécialistes vont élucider ce caprice de la nature, mais les hommes sont heureux et considèrent ce fait comme un signe. Le blanc pur des pétales signifie la paix et la propspérité. Nombreux sont ceux qui associent les roses du pommier avec le signe électoral du F.S.N. Ainsi, dans la commune d'Inău, les sympathisants du F.S.N. ont suspendu sous une fleur de "rose", dans un pommier, les portraits des Messieurs Iliescu et Roman. A Gâlgău, comme dans toute la Roumanie, le 20 mai a été une fête ensoléillée accompagnée par des roses. Les fleurs immaculées chantées dans nos Noëls rencontrent maintenant les roses des hommes politiques... Au début de chaque année il y a de bons signes, disent les visages des villageois. C'est aussi mon désir, voir le soleil de la liberté et de la démocratie attendu depuis un demi-siècle.

Je connais bien les habitants des valles de Someş et d'Almaş; ils sont gentils, honnêtes, mais la pauvreté qui les a accablé pendant le régime communiste et l'espoir d'une nouvelle vie ont fait nourrir parmi eux une croyance irrationnelle, celle dans le nouveau pouvoir.

JACQUES LE GOFF. Imaginarul medieval. Bucarest, 1991, 462 pages; traduction et notes par Marina Rădulescu. Les Editions Meridiane, dans la série "Biblioteca de artă".

Une nouvelle publication vient enrichir la connaissance par le public roumain de l'oeuvre du redoutable historien françajs Jacques le Goff. Les Editions Minerva continuent ainsi la série des traductions parmi les plus significatives, qui définissent la nouvelle orientation de l'école française d'histoire. C'est une démarche qui doit être chaleureusement saluée dans la perspective d'un renouveau désirable tant au point de vue de la méthodologie que de celui de la thématique dans l'oeuvre des historiens roumains.

La traduction de l'ouvrage traitant de l'imaginaire médiéval vient compléter la connaissance de l'oeuvre si riche du même auteur; on connaissait en traduction roumaine "Civilizaţia Occidentului medieval" (paru en 1985) et "Pentru un alt Ev Mediu (paru en 1987). Comme le dit l'auteur dans sa préface de "L'imaginaire médiéval", il s'agit d'une anthologie d'essais qui se proposent de continuer et de développer les thèmes énoncé s dans le volume paru en Roumanie en 1987. On retrouve la même vision innovatrice qui se penche sur des domaines privilégiés pour les historiens de l'Occident, et où le problème de l'espace et du temps sont souvent évoqués. Il en est de même des relations entre culture savante - culture populaire, qui, dans la vision de Jacques Le Goff, comme dans celle de ses élèves, réunissent heureusement la connaissance de la littérature historique, avec celle d'autres sciences sociales, anthropologie ou folklore par exemple. A travers cette recherche se dessine ainsi peu à peu ce qu'on pourrait appeler l'univers mental de l'homme moyenâgeux.

Cette nouvelle parution dont nous essayons de rendre compte ici, donne une image aussi complète que possible, profonde, sur le passé, en intégrant heureusement l'imaginaire en tant que phénomène collectif, social, historique, sans lequel le passé serait semblable au décor d'une pièce de théâtre dont les acteurs sont absents. Les deux premiers chapitres de l'anthologie représentent une incursion dans l'univers imaginaire du Moyen Age, incursion qui commence par la définition et l'intérrogation concernant la notion de "merveilleux" (traduite en roumain par "mirabilul"). Ce merveilleux renvoie à deux autres notions, celle du miraculeux et celle du magique, qui nous font connaître ce que les gens du passé comprenaient par monde terrestre, par l'au-delà, par, nature, géographie, histoire.

Le domaine de l'espace et du temps est traversé par les images et les mythes. La forêt se présente comme un espace chargé par des significations révélatrices; il en est de même du désert, espace symbolique. On cherche dans la forêt une réponse divine aux interrogations de chacun; on y trouve un refuge lorsqu'on est repoussé par la société. L'imaginaire intervient dans la définition de tout un système de pensées.

L'analyse faite par Jacques le Goff du corps humain, également vu à travers l'imaginaire, les symboles, permet de voir comment ce corps est pris et utilisé par la pensée de l'Eglise. Ainsi, le corps de Jesus Christ devient l'objet d'une adoration. L'harmonie du corps humains sert à justifier et comprendre l'harmonie de l'institution de l'Etat. On identifie dans les comportements médiévaux également des attitudes diverses, opposées même, qui vont du dédain, de la peur devant la faiblesse corporelle qui mène au pêché, jusqu'à sa glorification comme garant de la délivrance. Le domaine de l'imaginaire se manifeste avec prédilection dans la littérature, et dans l'univers onirique tellement prolifique du Moyen Age.C'est la raison pour laquuelle ces aspects occupent une bonne partie du livre.

L'intérêt du dernier chapitre de l'anthologie, se présente comme particulièrement grand toujours par l'insertion des deux dimensions de l'imaginaire et du symbolique. La présentation comparatiste et le dialogue vivant entre l'histoire et les autres sciences sociales apparaît comme étant important au public roumain, où l'information historique semble lacunaire et inégalement distribuée dans l'ensemble de la société . Ainsi, l'histoire politique roumaine est plutôt une histoire des élites, une histoire réduite presque seulement à l'événement, certes, en bonne partie à cause de l'absence d'informations, trop parcimonieuses pour certaines périodes du passé. L'utilisation complète des documents, des signes matériels extérieurs, des symboles, de l'ensemble des documents figuratifs de l'époque, doivent constituer pour l'histoire roumaine aussi des méthodes efficientes. L'histoire politique se développe non seulement par les méthodes nouvelles de recherche, mais aussi par le renouvellement de la problématique elle-même. L'analyse du concept de "pouvoir" facilitera à l'histoire politique d'échapper à l'emprise du superficiel; l'institution monarchique elle-même sera autrement interprétée dans le cadre du système moyenâgeux. Une nouvelle conception de l'Etat et de la royauté s'accompagne par la discussion des notions de légitimité et de sacralité, qui poussent l'historien dans la sphère des mentalités politiques de l'époque. L'histoire politique enrichit sa démarche si elle fait appel aux principes suivis par l'anthropologie sociale ou la psychologie collective, principes largement connus et suivis par Jacques le Goff et son école.

Cristina Codarcea

V. V. IVANOV et L. G. NEVSKAYA (éditeurs): Issledovanija v oblasti balto-slavianskoj dukhovnoj kultury. Pogrebalnyj obriad. Moscou, Nauka, 1990, 254 pages.

Le recueil publié par l'Institut d'études slaves et balkaniques synthétise les études du rituel funéraire chez les Slaves, Baltes et autres ethnies, dans une perspective ethnologique, folklorique, linguistique et archéologique. La reconstitution de la structure indo-européenne du rite va souvent de pair avec l'analyse de son vocabulaire archaïque. Ainsi, V. V. Ivanov, en s'appuyant sur la description des obsèques du roi hittite et en la confrontant aux textes sanscrits, établit le scénario rituel initial comprenant: les préparatifs de l'ensevelissement, le transfert des restes vers le lieu des funérailles, l'incinération des restes ainsi que des animaux ou des hommes sacrifiés (dans la version essentielle), l'inhumation ou la mise à l'eau; le feu est arrosé d'eau; la fabrication de l'image du défunt faite avec ses os; la construction d'un abri provisoire pour l'image du défunt; l'inhumation de l'urne aux os.

Une autre contribution aborde également la "morphologie" des funérailles. Son auteur, Y. A. Smirnov, dégage deux façons fondamentales de traiter un cadavre: la conservation et la destruction. Tout en soulignant l'importance du contexte culturel et historique, l'archéologue prouve qu'au sein d'une même tradition ethnique la

variation du rituel funéraire est minime. Il n'empêche qu'on peut élaborer un schéma classificatoire qui tient compte d'un grand nombre de variables et qui permet de systématiser la diversité des réalisations du rite.

Nous devons à V. N. Toporov une analyse méticuleuse de trois phénomènes différents: la description du voyage en Estland (Estonie) de Wulfstann (fin du IX-e siècle), les obsèques de Patrocle (Chant 23 de l'Iliade) et le rite expiatoire indien "santikarman". La lecture des textes grec et anglo-saxon l'incite à découvrir dans le cadre du rite funéraire (chez les Grces anciens et les Estoniens-Prusses) le germe du sport moderne: la participation d'équipes, cinq types de compétitions, les prix des vainqueurs. Cependant ces compétitions commémoratives faisaient partie intégrante du rituel. Plus tard, désacralisées et "sécularisées", elles s'émancipent pour devenir une activité indépendante qui néanmoins continue à garder les traces de son passé sacré. Par ailleurs, l'auteur considère que l'origine du "pré-sport" est proche de celle du "pré-théâtre" et que pendant un certain temps leur développement était similaire.

A. K. Baïbourine et G. A. Levintone procèdent à la confrontation des funérailles au mariage, autre rite crucial de passage. En reprenant l'idée de Van Gennep, ils se penchent en l'occurrence sur le statut de l'héros des rites respectifs. Ils interprètent les noces comme une combinaison des deux textes sémiotiques: celui du jeune marié et celui de son épouse. Les funérailles de ce point de vue appart- tiennent à ce dernier. La dominance du "texte féminin" s'explique selon eux par l'absence quasi totale de l'initiation féminine. L'interaction des deux rites se traduit par des citations directes ou par la symétrie de certaines versions spécifiques (le mariage d'une orpheline et les obsèques d'une jeune mariée).

Cet aspect-là, la citation et l'insertion d'un rite dans un autre, fait également l'objet de l'article de L. N. Vinogradova et de S. M. Tolstaya, qui étudient la destruction et l'expulsion de la sorcière lors de la fête du solstice d'été dans le contexte d'autres fêtes apparentées, notamment des "russalii".

N. I. Tolstoj conclut son analyse sur un motif funéraire (le retournement de la vaisselle), en suggérant que l'opposition direct/retourné se trouve en corrélation avec d'autres oppositions structurant l'ensemble du rite: vivant/mort, droite/ gauche, masculin/fémi- nin, bon/mauvais. - Enfin, T. V. Svechnikova évoque le sujet du loup-garou dans la tradition roumaine.

La dernière partie de l'ouvrage est entièrement consacrée aux résultats des fouilles effectuées dans les pays baltes et à la reconstitution d'éléments des obsèques chez les Slaves anciens (V. V. Sedov, V. Y. Petroukhine), Prusses (V. I. Koulakov), Grecs (E. A. Savostina, O. V. Tougoucheva).

Galina Kabakova

NICOLAS CARANICA: Les Aroumains. Recherches sur l'identité d'une ethnie. Thèse de doctorat manuscrite (soutenue le 28.VI.1990, à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Besançon; sous la direction de Pierrre Lévêque). 504 Pages.

Français d'adoption mais aroumain d'origine, l'auteur est parti à la recherche de l'identité de son ethnie latinophone, parmi les peuples avec lesquels elle cohabite (Grecs de Macédoine, de Thessalie et de l'Epire, Serbes de la moitié sud de la Yougoslavie, Bulgares de l'ancienne Thrace et Albanais du sud de l'actuelle Albanie). Scindée en deux parties égales, l'étude laisse une large place dans la première à l'anthropologie physique des hommes de la protohistoire qui occupèrent le territoire du sud-est de l'Europe. Les aspects historico-culturels, s'appuyant sur des faits archéologiques qui permettent d'interpréter l'évolution de la culture "vlaque-pélasge" jusqu'à son indo-européanisation, témoignent de l'ancienneté de la présence des populations vlaques et pélasges parmi les Proto-Indoeuropéens.

Au fil du temps, Thraces, Illyres, Grecs, laissèrent leur empreinte sur cette terre romanisée à partir du second siècle de notre ère. "Dans les Balkans, la Pax Romana a nécessité une organisation administrative des pays conquis et provoqué une modification profonde de la géographie linguistique et ethnique de la région" affirme l'auteur (p. 233) et un peu plus loin il ajoute;"ne pouvant les soumettre, les Romains accordèrent aux Vlaques une autonomie presque totale" (p. 248) justifiant ainsi de la permanence d'un latin des plus vernaculaires parlé par cette ethnie agro-pastorale.

Dans la seconde partie de son étude, l'auteur affine l'histoire des Aroumains, depuis l'époque byzantine jusqu'à celle du réveil de leur conscience nationale, à la moitié du XIX-e siècle. En s'appuyant sur les textes des érudits, il prouve la continuité des Vlaques apparentés à divers peuples linguistiquement proches ou confondus entre eux: "Romaïoi" ("rëmër" en Albanais) puis Romanoi ou Aroumains, auxquels est attribuée au moyen-âge le sobriquet de Koutso-Vlaque, mais aussi des noms donnés sur un critère purement géographique, tels celui de Morlaques, ou de Fârşerotes, ou de Macédo-Roumains, ou d'Istro-Roumains. C'est néanmoins dès le XI-e siècle que des écrits de Kekaoumenos établissent une relation d'identité entre les Daces et les Besses d'une part et la population vlaque de l'autre, le faisant passer pour le promoteur de la thèse d'une immigration des Aroumains d'une région septentrionale de la Péninsule. Et Nicolas Caranica nous fait remarquer (p. 279) que "les autres chroniqueurs byzantins qui confirment la parenté entre Aroumains du Pinde et Roumains de Dacie ne parlent jamais de déplacemnet d'éléments ethniques du nord au sud ou vice-versa, mais se bornent à signaler leur origine commune".

Vers la fin du XVIII-e siècle, la guerre d'indépendance grecque contre les Turcs, à laquelle participent glorieusement des groupes d'armatoles Aroumains, contribue à affaiblir la résistance ethno-linguistique des populations aroumaines. A cette même époque le moine Cosmas, canonisé depuis par l'Eglise orthodoxe, menait une action de dénationalisation des régions aroumaines. En prêchant, il affirmait aux populations crédules que "le Seigneur parle à ses ouailles en grec et pas en vlaque, la langue du Diable" (p. 324). L'hellénisation des Aroumains était commencée.

Néanmoins, la contribution aroumaine dans les Balkans fut importante culturellement. Nicolae Iorga en rendit compte à l'issue de ses recherches sur cette population, tandis que G. Weigand, P. et T. Papahagi et T. Capidan apportèrent les fruits de leurs études de terrain sur le plan ethnologique.

Les événements politiques de la seconde moitié du XIX-e siècle rapprochent les Aroumains de leurs frères Roumains. Pendant cette période la presse en langue roumaine s'est

considérablement développée, ainsi que la création d'écoles aroumaines dont l'enseignement était dispensé en roumain. On en dénombrait 118 en 1913, avant la guerre des Balkans, ainsi que 37 églises dans lesquelles 60 prêtres officiaient en langue roumaine. Une date importante dans leur histoire est celle du 23 mai 1905: "le sultan de Constantinople rend un décret par lequel la Sublime Porte reconnaît les Aroumains comme une nationalité de l'Empire et lui accorde les mêmes droits culturels et politiques qu'aux autres nationalités de l'Empire" (p. 337). Malheureusement, la seconde guerre mondiale provoque la résurgence des nationalismes et l'acculturation accélérée des minorités fut la politique menée très durement par les Etats Balkaniques (Yougoslavie, Albanie, Bulgarie, Grèce). Les Aroumains ne cessèrent d'en pâtir.

L'auteur finit sa seconde partie par deux études très fournies: la première traite de la variété ethnonymique des Aroumains, compte tenu des appellations diverses que leur donnèrent les historiens et les populations avec lesquelles ils vécurent. L'étymologie du mot "vlaque", valaque pour les Français, est également bien analysée à travers les toponymes et les ethnonymes relevés dans les textes anciens. La seconde étude porte sur la langue des Aroumains, avec ses divers éléments constitués par les apports lexicologiques latins, grecs, albanais, slaves, turcs.

Malgré la densité de cette étude historique, la part réservée à l'anthropologie culturelle et sociale est restreinte et nous le regrettons. Néanmoins l'auteur de la thèse peut être satisfait d'avoir réussi à dévoiler une histoire cohérente des Aroumains, à travers le dépouillement des quelques 524 titres cités dans sa bilbliographie. Cette imposante étude était à faire, et Nicolae Caranica a osé l'entreprendre.

Denise Pop

TATIANA V. TZIVIAN: Lingvističeskie osnovy balkanskoj modeli mira. Moscou, Nauka, 1990, 205 pages.

L'ouvrage intitulé (en traduction) "La carcasse linguistique du modèle du monde balkanique" est la troisième monographie du l'auteur qui se penche sur le problème de l'union linguistique balkanique depuis trente ans; les deux premiers étaient consacrés au nom dans les langues balkaniques ("Imia souchestvitelnoe v balkanskikh jazykakh k strukturno - tipologičeskoj kharakteristike balkanskogo jazykovogo sojuza", Moscou, 1965) et aux structures syntaxiques ("Sintaxičeskaja struktura balkanskogo jazykovogo sojuza", Moscou, 1979). Conçu initialement comme le prolongement des recherches antérieures sur la spécificité des structures gramaticales balkaniques, l'ouvrage est devenu une percée épistémologique dans la balkanologie d'aujourd'hui.

Le problème central de l'ouvrage (tel qu'il est formulé par l'auteur) vise à l'analyse des rapports entre langue et modèle du monde. La langue est interprétée comme le code-clé dans la structure de la vision du monde balkanique. Elle est seule en mesure de décrire l'univers dans son intégrité; en outre, elle est à même de relater l'univers d'autrui ainsi que d'effectuer la traduction d'un code en un autre. Par conséquent, la langue se présente à la fois comme un métacode assumant une fonction médiatrice et comme un code intégral. Cependant, les relations entre langue et univers ne doivent pas être réduites aux simples oppositions signifiant - signifié, ou forme - contenu. Pour mieux définir la complexité et la tension existant entre les deux éléments fondamentaux elle propose le terme de "forma formans": à force de décrire l'univers, la parole crée son modèle spécifique, mais simultanément cet univers, ce modèle du monde, moule une langue adéquate. Une des manifestations concrètes illustrant ce mécanisme a double sens est la "magie etymologique".

La diversité et la flexibilité de l'objet de l'analyse a conditionné l'approche choisie: en refusant de dégager des structures rigides, Tatiata Tzivian procède à l'analyse des thèmes particuliers qui traversent des "infrastructures" et qui constituent l'identité balkanique. Cette identité est paradoxalement constituée, "bricolée" avec des éléments qui ne sont guère uniques tout comme leur unité se forme par des constituants divers et divergeants. Ceci dit, l'application d'oppositions sémiotiques demande une grande souplesse; l'antagonisme s'avère relatif et instable. Ceci explique l'efficacité de l'introduction des notions incertaines à première vue, comme ressemblant - peu ressemblant. Cette opposition permet de saisir des phénomènes linguistiques, voire culturels, ainsi que la fluidité de l'autodétermination.

En concluant son "esquisse" de la situation linguistique et culturelle des Balkans, l'auteur met en relief l'ambivalence balkanique: tout bouge en permanence, toute change sans relâche, des peuples délogent d'autres peuples, la transhumance est de règle dans plusieurs régions, et pourtant ces changements s'appuient sur des constantes fondamentales. Parmi ces constantes, celles qui relèvent de la linguistique disposent d'un statut particulier. La langue, là parole, le nom, cumulent l'histoire et le patrimoine culturel et garantissent à la limité l'identité, voire le droit de cité de l'individu.

La renaissance dans les Balkans ne signifie pas seulement la lutte pour sa langue contre la langue d'autrui, mais encore la lutte pour la langue la plus adéquate aux besoins d'une ethnie. En outre, l' "homo balkanicus" est un polyglotte par excellence; il n'est pas enclin à envisager une langue étrangère comme l'ennemi de sa langue maternelle, par contre, il est toujours ouvert à d'autres langues, puisque cela lui permet de communiquer avec ses nombreux voisins.

L'analyse linguistique est compléthiopée par l'analyse des faits ethno- culturels. Ainsi, l'un des chapitres est entièrement consacré à la structuration mythique de la vie quotidienne. A partir du recueil signé par Artur Gorovei ("Credinţi şi superstiţii ale poporului român", Bucarest, 1915), Tatiana Tzivian démontre le fonctionnement des douze oppositions sémantiques essentielles dans le cadre d'une culture balkanique (extérieur - intérieur, haut - bas, droite - gauche, devant - derrière, ouvert - clos, nouer - dénouer, jour - nuit, plein - vide, intègre - brisé, masculin - féminin, vie - mort, soi-même - l'étranger). Les interdits et les prescriptions soumis à l'analyse structurelle donnent lieu à la restitution d'une vision du monde bien cohérente et complexe.

En général, le choix des textes (dans le sens sémiotique du terme) à analyser dans la perspective balkanique (et balkanisante) est bien large. On trouve dans les annexes cinq articles traitant de sujets pointus: "L'article indéfini et la structure du conte de fées albanais", "La catégorie 'Evidential et perfectum' "; "L'identification de 'ce monde' et de 'l'autre monde' selon les rites balkaniques liés à la naissance"; "Mioriţa: traits uniques, traits typiques" et enfin '"L'analyse du poème de C. Cavafis 'Sur le pont d'un navire'". Chacun des sujets cités permet à l'auteur de dégager des caractéristiques de l'identité balkanique, ce qui contribue certainement à la formation d'un trésor de la culture de la Péninsule.

Galina Kabakova



